

De migratione Abrahami als Kontext des Neuen Testaments*

Florian Wilk

1. Einführung

Das Vorhaben, die Bedeutung der philonischen Schrift *De migratione Abrahami* für das Verständnis des Neuen Testaments zu erläutern, bedarf einer methodologischen Reflexion: *Wie* soll der allegoretische Kommentar zu Gen 12,1–6, den der jüdische Philosoph aus Alexandria wohl deutlich vor 38 n. Chr. verfasste,¹ mit den Evangelien und Briefen des Neuen Testaments in Beziehung gesetzt werden, die ab ca. 50 n. Chr. an verschiedenen Orten des Römischen Reiches zwischen Jerusalem und Rom entstanden?

Eine schlichte Zusammenstellung begrifflicher oder konzeptioneller ‚Parallelen‘ wäre, wie einst Samuel Sandmel mit Blick auf die Verbindungslinien zwischen neutestamentlichen und antik-jüdischen Texten dargelegt hat, wenig hilfreich, ja, irreführend: Zum einen spiegeln derartige Parallelen oftmals nur Gedankengut wider, das viele jüdische Gruppierungen in hellenistisch-römischer Zeit, einschließlich des entstehenden Christentums, teilten; zum andern müssen die parallelisierten Aussagen in ihren jeweiligen literarischen Kontexten verortet werden, wenn sie dazu verhelfen sollen, einen neutestamentlichen Aussagezusammenhang besser zu verstehen.²

Es gilt daher allererst Philons Stimme selbst wahrzunehmen, bevor man seine Schriften dazu verwendet, das Neue Testament zu erläutern.³ Dabei muss die Eigenart des hier zu behandelnden Traktats beachtet werden. Natürlich geht es nicht an, diesen vom übrigen Werk des Autors zu isolieren – so wenig, wie man Philons Wirken insgesamt aus seinem jüdischen Um-

* Berndt Schaller, meinem Lehrer, Mentor und Freund, in tiefer Dankbarkeit gewidmet.

¹ Vgl. zur Datierung MORRIS 1987, 841–844, sowie NIEHOFF 2011, 133–151.

² Vgl. SANDMEL 1962, [2–8] 2: „Detailed study is the criterion, and the detailed study ought to respect the context and not to be limited to juxtaposing mere excerpts. Two passages may sound the same in splendid isolation from their context, but when seen in context reflect difference rather than similarity“, sowie 5: „The knowledge on our part of the parallels may assist us in understanding Paul; but if we make him mean only what the parallels mean, we are using the parallels in a way that can lead us to misunderstand Paul.“

³ Vgl. G. E. STERLING, „The Place of Philo of Alexandria in the Study of Christian Origins“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, [21–52] 24.

feld in Alexandria herauslösen sollte.⁴ Doch zum einen dürfen die markanten, durch verschiedene Abfassungssituationen und -intentionen bedingten Unterschiede zwischen dem sog. Allegorischen Kommentar⁵ zu Texten aus der Genesis – dem *De migratione Abrahami* zugehört – und den anderen beiden, wahrscheinlich später entstandenen Schriftenreihen *Expositio Legis* und *Quaestiones et solutiones* nicht eingegeben werden;⁶ zum andern gebietet der eng gesteckte Rahmen des vorliegenden Beitrags, sich in der Reflexion weitgehend auf den genannten Traktat selbst zu beschränken.

Im Folgenden werde ich daher zunächst *De migratione Abrahami* hinsichtlich seiner Form, seines Themas und seiner Anlage beschreiben, um auf dieser Grundlage Möglichkeiten der Verknüpfung dieses Werkes mit neutestamentlichen Büchern auszuloten.

2. Zu Form, Thema und Anlage der philonischen Schrift

2.1. Ein innerjüdisches Lehrgespräch ...

De migratione Abrahami ist in kommunikativer Hinsicht dadurch gekennzeichnet, dass der Autor einerseits recht bald selbst in Erscheinung tritt und dies bis zum Ende immer wieder tut,⁷ andererseits seinen geneigten Leser fast durchgängig als Individuum anspricht.⁸ Ihn will Philon unterweisen,⁹ und dazu schließt er sich mit ihm wiederholt in dem „Wir“ derer zusammen, die den Verstand zur Geltung bringen und sich gemeinsam um Verstehen bemühen.¹⁰ Dies geschieht bisweilen im Bezug auf Gegebenheiten, die alle Menschen betreffen.¹¹ Im Ganzen aber handelt es sich um ein

⁴ Vgl. zum ersten Gesichtspunkt SANDMEL 1962, 7, zum zweiten HURTADO 2004, 82.

⁵ Da Philon in diesem Kommentar Allegorese betreibt (s. unten, S. 228–232), ist das Werk an sich treffender als „allegoretischer Kommentar“ zu bezeichnen. [Eine Werkübersicht findet sich in diesem Band oben, auf den Seiten 9–10. Siehe auch die Ausführungen zum Allegorischen Kommentar auf den Seiten 13–17.]

⁶ Vgl. BÖHM 2005, 409, zur Charakterisierung der Reihen KAISER 2015, 31–33. 35–37.

⁷ Vgl. das Autoren-Ich in *Migr.* 17; 34f.; 51; 53; 75; 86; 95; 124; 130f.; 138; 156; 164; 187; 203; 208; 225 sowie das Autoren-Wir in 7; 197; 205.

⁸ Vgl. die 2. Person Sing. in *Migr.* 4; 7–12; 45f.; 74; 83; 94; 102; 111; 160; 205. Die Anrede in der 2. Person Pl. bleibt auf solche Passagen beschränkt, in denen Philon andere Denker kritisiert, die sich aufgrund ihrer kosmologischen Kenntnisse „für weise halten“ (136–138) oder noch „in der sinnlichen Wahrnehmung befangen“ sind (189–192); letztgenanntem Passus geht dabei eine Mose selbst (vgl. 180) in den Mund gelegte „Belehrung“ (184–187) derer voraus, die sich nur mit dem sichtbaren Kosmos beschäftigen (vgl. 178f.).

⁹ Vgl. v. a. διδάσκω κτλ. nebst μανθάνω κτλ. in *Migr.* 29; 39; 140.

¹⁰ Vgl. zum einen *Migr.* 3: „unser Vater ist der Verstand“ (hier und im Folgenden an manchen anderen Stellen weiche ich von der Übersetzung Heinz-Günther Nesselraths ab, um Philons Gebrauch bestimmter, z. T. technischer Begriffe im Deutschen deutlicher abzubilden), sowie 100; 124, zum andern den Gebrauch der 1. Person Pl. in *Migr.* 26; 102; 109; 176; 216.

¹¹ Vgl. den universalen Sinn der 1. Person Pl. in *Migr.* 50–52; 104; 142; 193; 212.

Gespräch, das innerhalb des Gottesvolkes Israel stattfindet. Das zeigt sich zum einen dort, wo Philon die 1. Person Plural auf eine Gemeinschaft anwendet, die (a) die von den Vätern ererbten, in der Heiligen Schrift festgelegten Sitten wie Arbeitsruhe am siebten Tag, jahreszeitliche Festversammlungen, Beschneidung und Tempelriten bewahrt sowie (b) auf ihre Weise am Auszug aus Ägypten teilhat.¹² Es zeigt sich zum andern darin, dass Philon seinen Leser einmal ausdrücklich „dem reinsten und scharfsichtigsten Geschlecht, dem der Vater des Alls die eigenen Werke zeigt“, zuordnet¹³ – einem Geschlecht, das andernorts schlicht „das mit Sehen begabte Geschlecht“ heißt¹⁴ und als solches auf den umbenannten Erzvater Jakob zurückgeführt, also mit dem Volk Israel identifiziert wird.¹⁵ *De migratione Abrahami* wendet sich demnach an einen jüdischen Leser. Ihm will Philon in diesem Werk vermitteln, was es in Wahrheit bedeutet, „vom Geschlecht der Hebräer zu sein“.¹⁶

2.2. ... über den „Weg zum Heil“ ...

Das Thema der Schrift ist, ausweislich der an das einleitende Zitat (*Migr.* 1) anknüpfenden Eröffnung des Gedankengangs, der Weg zu dem „Heil“ (σωτηρία),¹⁷ das Gott dem Menschen zugedacht hat. Dieses „Heil“ besteht – der dem Menschen eigenen „Sehnsucht nach Gott“ (157) gemäß – letztlich darin, am Lebensende „Unsterblichkeit“ zu empfangen,¹⁸ „in die zeitlose Natur hinüberzugehen“ und „dem Vollendung bringenden Gott“ zu be-

¹² Vgl. *Migr.* 88–92 und 151f.

¹³ *Migr.* 46 (mit direkter Anrede des Lesers).

¹⁴ Vgl. *Migr.* 18. Gegenstand dieser Sehfähigkeit ist nach *Migr.* 54 „der Seiende“.

¹⁵ Vgl. die Anwendung des Prädikats „der Sehende“ auf den Erzvater Jakob-Israel in *Migr.* 39; 201, auf das Volk Israel in 113; 125 (hier erscheinen Abraham, Isaak und Jakob als „die dreifachen Früchte des Sehenden, Israel“); 224. Grundlage dieser Anwendung ist eine etymologische Deutung des Namens Israel (vgl. z. B. *Congr.* 51). Zur Sache vgl. *Conf.* 56: „Wir sind das Geschlecht ‚der Erwählten‘ des Gott sehenden ‚Israels‘ (s. Ex 24,11) ...“

¹⁶ Vgl. *Migr.* 20. Diesbezüglich von einer „anthropologischen Interpretation des Begriffs Israel“ zu sprechen (so N. UMEMOTO, „Juden, ‚Heiden‘ und das Menschengeschlecht in der Sicht Philons von Alexandria“, in: R. FELDMER / U. HECKEL [Hg.], *Die Heiden. Juden, Christen und das Problem des Fremden*. WUNT 70 [Tübingen 1994] [22–51] 37, mit Blick auf das gesamte Opus Philons), ist missverständlich. Jedenfalls geht es im sog. Allegorischen Kommentar nicht darum, die Durchlässigkeit der Grenze zwischen Israel und den Völkern aufzuweisen (vgl. БÖHM 2004, 390: „Abraham ist nur in der *Expositio Legis* der Prototyp des Proselyten“). Und „daß der Begriff Ἰσραήλ den Rahmen des jüdischen Volkes sprengt“, ist jedenfalls in *De migratione Abrahami* keineswegs „stark angebahnt“ (gegen W. ГУТВРОД, „Ἰσραήλ κτλ. C. Ἰουδαίος, Ἰσραήλ, Ἐβραῖος in der griechisch-hellenistischen Literatur“, *ThWNT III* [1938] [370–376] 373). Vielmehr dient diese Schrift Philons dazu aufzuzeigen, wie ein Jude seiner Teilhabe an der Erwählung des Volkes Israel entsprechen kann (vgl. *Migr.* 58f.; 63).

¹⁷ Vgl. *Migr.* 2, zum Motiv des „Heils“ bzw. der „Rettung“ ferner 25f.; 63; 124.

¹⁸ Vgl. *Migr.* 37; 189.

gegenen (139). Das aber wird nach Philon nur denen beschieden sein,¹⁹ die den „Weg zum Heil“ (26) als den Weg, der – von Gott selbst angelegt (146) – zu Gott führt (171), schon während ihres Erdenlebens voller „Vertrauen“ (43f.) beschreiten und sich auf ihm „Gott nähern“ (59).²⁰

Dazu gilt es, sich der göttlichen Führung anzubefehlen (*Migr.* 171), wie sie der „göttliche Logos“ bietet (174). Gott selbst als „das wahrhaft Seiende“ tritt ja in dem „All“, das er mittels seiner Macht „gesetzt und eingeordnet und geordnet hat“, nirgends in Erscheinung (182f.).²¹ Da aber Gott den Kosmos durch den Logos geschaffen hat und kontinuierlich steuert (6),²² ist der Logos auch für den Lebensweg des verständigen Menschen der bestmögliche „Steuermann“ (67); er sorgt dafür, dass man „Gott folgt“ und eben dadurch zugleich – so, wie es die „besten Philosophen“ besungen haben – „der Natur folgend“ lebt (128).²³

Was einem der Logos erschließt, ist die „Schau des Seienden“ (*Migr.* 169f.).²⁴ Dieser Ausdruck bedarf freilich einer doppelten Präzisierung. Zum einen vollzieht sich jene „Schau“ nicht mit den Augen; wie Gott selbst (183) bleibt auch der Logos unsichtbar, sodass er samt allem, was er vermittelt, nur von der Seele erfasst wird (4f.).²⁵ In der Tat vermag sie Gottes Stimme und Gottes Worte zu „sehen“ (47–52).²⁶ Genauer gesagt, ist es der – ebenfalls unsichtbare (51) – „Verstand“ (νοῦς), dem Gott sich zu erkennen gibt²⁷ und die Möglichkeit eröffnet, beim „Vater der Frömmigkeit und Heiligkeit“ anzukommen (194).²⁸ Denn der Verstand bildet innerhalb der Seele die eine wohlgeordnete Abteilung, die der Logos anführt (60)²⁹ und die ihrerseits alle anderen Teile des Menschen umsorgt und beaufsichtigt (3).³⁰ Zum ändern ist es auch dem Verstand nicht möglich, Gott selbst in

¹⁹ Man beachte den Hinweis auf den Ausschluss vom künftigen Heil in *Migr.* 143.

²⁰ Zum letztgenannten Gedanken vgl. *Migr.* 132, zum „Vertrauen“ s. ferner u. Anm. 39.

²¹ Vgl. dazu einerseits *Migr.* 192 (Gott steht außerhalb der materiellen Natur), andererseits 41; 103; 135; 180f.; 194 (Gott hat den Kosmos geformt, gemacht o. ä.).

²² Zur Lenkung des Kosmos vgl. ferner *Migr.* 186.

²³ Dementsprechend kann Philon in *Migr.* 105 vom „Logos der Natur“ sprechen. Zu der biblischen Wendung „Gott folgen“ vgl. noch 131; 146; 173. [Zu dem in der *Migratio* fassbaren stoischen Gedankengut siehe die Einführung, S. 20–23; zur stoischen Vorstellung der Gotteserkenntnis siehe den Beitrag von Reinhard Feldmeier, S. 188–189 und 196 in diesem Band.]

²⁴ Zum Motiv der Gottesschau vgl. auch *Migr.* 54 (s. o. Anm. 14); 192; 201 (s. o. Anm. 15) sowie 150: „die göttliche Schau (θεωρία)“ und 195: „den Vater des Alls wahrnehmen (κατανοῆσαι)“, „zur Betrachtung (ἐπισκεψίς) des Seienden kommen“. [Zum platonischen Einfluss auf Philons Erkenntnislehre siehe die Einführung in diesem Band, S. 23–26.]

²⁵ Zur Ausrichtung der Seele auf das Unsichtbare vgl. *Migr.* 214.

²⁶ Vom „Auge der Seele“ (*Migr.* 48) spricht Philon auch in 39; 165 (Pl.); 191.

²⁷ Vgl. *Migr.* 80, wo Gott als „Souffleur des Verstandes“ bezeichnet wird.

²⁸ Vgl. dazu die Rede vom „Zusammenkommen“ mit Gott in *Migr.* 30.

²⁹ Demgemäß wird der Ausdruck „Gott folgen“ (s. o. Anm. 23) von Philon auf die Seele (*Migr.* 131) und den Verstand (146) angewendet.

³⁰ Zur Vorrangstellung des Verstandes vgl. ferner *Migr.* 119; 124; 170; 186; 219.

seinem Wesen zu erfassen.³¹ Vielmehr lernt er Gott insoweit kennen (195), als er wahrnimmt, was Gott durch „die eigenen Werke“ von sich „zeigt“ (46).³² Da nun der Verstand als solcher im „Denken“ (διάνοια)³³ mit „intelligiblen Dingen“ (τὰ νοητά) befasst ist (77),³⁴ vollzieht sich jenes Zeigen in Form rein gefasster „Gedanken“ (73), die dem Menschen ungewollt „von oben her“ zukommen³⁵ und ihn „verstehen“ lassen (34f.), wie Gott den Kosmos lenkt (186) und wie der Mensch mit Gott, und Gott mit ihm, verbunden ist (81).

Es ist diese Gedankenbewegung,³⁶ die zu einem „glückseligen Leben“ (*Migr.* 11) führt und den Pfad zur „Unsterblichkeit“ ebnet (189–191). Denn da Gott den Kosmos nach einer „körperlosen und intelligiblen“ Idee geformt hat (103), sind „die nur durch Denken zugänglichen Güter“ (τὰ νοητά ἀγαθά) als „göttliche und wahrhaft heilige“ im eigentlichen Sinne „lebensnotwendig“ (104f.).³⁷ Philon kann diesbezüglich auch von „Wissen“ (ἐπιστήμη) oder „Weisheit“ (σοφία) als dem göttlichen „Licht“ sprechen, dass Gott die Menschen sehen lasse (39f.).³⁸ Dabei gilt ihm die Weisheit, die im „Vertrauen auf absolut wahre Tatsachen“ zu finden ist (171),³⁹ im Grunde als die „dem Menschengeschlecht ureigenste Sache“ (218), *de facto* aber als Ort allein der Vollkommenen (46). Wer sich hier aufhält, führt das bestmögliche, weil „betrachtende“ und insofern „logos-gemäße“

³¹ In *Migr.* 192 (dazu s. o. Anm. 8) bestreitet Philon, dass der menschliche Verstand „das Seiende unverhüllt sehen“ könne, und besteht darauf, dass es „nicht umfasst wird“; nach 182f. bezieht sich deshalb der Ausdruck „Gott im Himmel oben und auf der Erde unten“ nicht auf „den Seienden“, der nirgends erscheine, sondern auf „Gottes Macht“; und in 195 heißt Gott dann „der schwer zu erratende und schwer zu verfolgende Vater des Alls“. Noch deutlicher äußert sich Philon diesbezüglich in *Post.* 167–169 (unter Rekurs auf *Dtn* 32,39): Es sei ausgeschlossen, dass Geschöpfe Gott seinem „Sein“ (οὐσία) nach wahrnehmen; nur sein „Dasein“ (ὕπαρξις) lasse Gott sie durch seine Mächte erkennen.

³² Zur Rede vom „Zeigen“ Gottes vgl. noch *Migr.* 35; 40; 53.

³³ Nach *Migr.* 50 ist auch (s. o. bei Anm. 25–27) das Denken unsichtbar. Zur Verbindung von νοῦς und διάνοια vgl. 214.

³⁴ Vgl. dazu ferner *Migr.* 13; 190f.; 209, ähnlich 95: θεωρετὸν νοήσαι.

³⁵ Zur Herkunft solcher „Gedanken“ (ἐνθυμήματα oder νοήματα) von Gott vgl. auch *Migr.* 80f. sowie 101: Isaak betet für Jakob um „den intelligiblen und himmlischen Regen“.

³⁶ Vgl. *Migr.* 77: Der Verstand „bewegt sich in den Dingen des Allführenden“.

³⁷ Vgl. dazu das Bild von der „Nahrung“ für Seele, Verstand und Denken in *Migr.* 36; 157; 205; 214. – In 141 wird demgemäß „das Intelligible“ mit dem „Unsterblichen“ identifiziert. Vgl. ferner 53: Gott schenke der Seele die „Schau der unsterblichen Dinge“.

³⁸ Wissen und Weisheit sind nach Philon allererst Gott zu eigen (*Migr.* 40f.) und haben in ihm ihren Ursprung (42); letztlich sei nur er, der alleinige Gott, wirklich weise (134). Vgl. noch 76: Gott ließ dem Mose „den Lichtschein der Wahrheit durch die unsterblichen Worte des Wissens und der Weisheit aufblitzen“, ferner 35; 47 zur Verwendung der Licht-Metapher sowie 90; 171; 184; 190 zur Ausrichtung der Menschen auf die „Wahrheit“.

³⁹ Vgl. dazu *Migr.* 44: Im „Vertrauen“ (πίστις) auf den Urheber der Verheißung nehme die Seele an, „dass das (noch) nicht Vorhandene bereits unzweifelhaft vorhanden sei“; und durch solches Vertrauen sei „das vollkommene Gut als Kampfpfeil gefunden“. Vgl. ferner 18; 68; 171 und s. o. bei und in Anm. 20.

(λογικός) Leben (47);⁴⁰ er widmet sich also – als Weiser „von Liebe zu den unkörperlichen und unvergänglichen Dingen beherrscht“ (13)⁴¹ – ganz den „Erforschungen, die sich um Gott und seine heiligsten Kräfte drehen“ (76) und strebt danach, „nicht vom höchsten Gott getrennt zu werden“ (58).

Zur Weisheit als dem „väterlichen Land des heiligen Logos“ (*Migr.* 28) muss man freilich erst hingelangen; man steht somit vor der Aufgabe, weise zu werden (109). Daher thematisiert *De migratione Abrahami* immer wieder das ‚Unterwegs-Sein‘ des Menschen.⁴² Dieses Bild verweist auf die dem Leser empfohlene „Arbeit der Bildung“ (223: πόνος παιδείας), also auf einen Lernprozess,⁴³ der weithin den Charakter eines Kampfes hat.⁴⁴ Erst wenn ein Mensch „zur Spitze der Erkenntnis gelangt“ ist und Vollkommenheit erlangt hat (174f.),⁴⁵ wird das „Üben“ aufhören (214),⁴⁶ er wird dann des Lernens nicht mehr bedürfen, sondern sich selbst unterrichten sowie andere lehren können (140)⁴⁷ und insofern dem Logos ebenbürtig werden (175).⁴⁸

So gewiss nun Gott solche „Vollendung bringt“⁴⁹ und Menschen zuvor im „unaufhörlichen Krieg des Lebens“ auf Gottes „Waffenhilfe“ angewiesen sind (*Migr.* 56f.),⁵⁰ so gewiss ist es dem Leser der philonischen

⁴⁰ Vom „betrachtenden Leben“ handelt auch *Migr.* 70; 165; vgl. dazu den Ausdruck „der die Schau liebt“ in 164f. und 191. Zur Logos-Gemäßheit vgl. 214: Wer vollendet ist, verbringt sein Leben mit „Dingen, die (nur) vom Logos betrachtet werden können“. Ferner s. o. Anm. 24.

⁴¹ Vgl. dazu die Rede von „Liebhabern von Weisheit und Wissen“ in *Migr.* 57 sowie die Anwendung des Begriffs „Liebhaver der Weisheit“ auf Jakob (101) und Abraham (149, ähnlich 164: „Liebhaver vernünftigen Denkens“). Letzterer heißt andernorts „weise“ (94; 122) oder wird schlicht als „der Weise“ bezeichnet (13; 109; 129f.; 140). Zu Mose s. u. Anm. 102. [Zur von Platon beeinflussten *Imitatio Dei* siehe die Einführung in diesem Band, S. 25–26.]

⁴² Vgl. μετανίστημι κτλ. (*Migr.* 2; 20; 28; 189), ἔρχομαι κτλ. (9f.; 170; 216), βαίνω κτλ. (25; 128), ὁδεύω κτλ. (26; 100; 133; 143; 146; 149; 170f.; 174f.; 195; 219f.), εἶμι κτλ. (104; 146), διδράσκω (129), ἀτραπός (129; 146), πορεύομαι (133), βαδίζω (143), ἀποικία (176).

⁴³ Vgl. die Hinweise auf die Notwendigkeit zu „lernen“ (*Migr.* 39; 189; 192; 195), manches aber auch zu „verlernen“ (149; 151), und die idealtypische Präsentation des „Lernbegierigen“ in 216; 221. Von „Erziehung/Bildung“ ist ferner in 8; 14; 71f.; 116; 197 die Rede.

⁴⁴ Vgl. den Gebrauch von ἀγών κτλ. (26f.; 75; 200), ἀθλον κτλ. (26f.; 44; 109; 133f.; 167; 200), πάλαισμα κτλ. (26; 75; 200), πόλεμος κτλ. (56; 61–63), μάχομαι κτλ. (152; 210; 218).

⁴⁵ Vgl. zum Ziel der Vollkommenheit des Menschen *Migr.* 46; 106; 127; 214; 220; 223.

⁴⁶ Zum Motiv der Übung (ἄσκησις κτλ.) vgl. noch *Migr.* 28; 166; in 5; 38; 199; 213 wird Jakob selbst „der Asket“ genannt.

⁴⁷ Zur Rede vom „Selbstlerner“ (den Isaak darstellt) vgl. noch *Migr.* 29; 101, ferner 167.

⁴⁸ Vgl. D. ZELLER, „Philonische Logos-Theologie im Hintergrund des Konflikts von 1 Kor 1–4?“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, [155–164] 164 und 161: Es liege „ein Vergleich ... mit dem Logos“ vor; gegen G. SELLIN, „Einflüsse philonischer Logos-Theologie in Korinth. Weisheit und Apostelparteien (1 Kor 1–4)“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, [165–172] 170, der diesbezüglich von funktionaler „Identität“ spricht.

⁴⁹ Siehe o. nach Anm. 18 und vgl. noch *Migr.* 31.

⁵⁰ Vgl. zu Gottes ‚Waffenhilfe‘ auch *Migr.* 62f.

Schrift aufgegeben, seinerseits jenen Kampf zu führen, jenen Weg selbst zu gehen.⁵¹ Dies geschieht, indem er sich als Mensch, erstens, selbst erkennt (8)⁵² und demgemäß, zweitens, „das Haus der Seele als wirklich der Seele gehörig“ errichtet (214). Das Erste ist notwendig, weil man nicht durch Erkundung des Kosmos,⁵³ sondern – aufgrund der durch Logos und Verstand gegebenen Analogie und Verbindung zwischen Gott und Mensch⁵⁴ – allein durch Erforschung seiner selbst „ein klares Wissen von Gott und seinen Werken“ erhält (185).⁵⁵ Das Zweite vollzieht sich durch einen Prozess der „Reinigung“ der Seele (2),⁵⁶ den Philon auch als „Übergang“ bezeichnet.⁵⁷

Diese Reinigung erfolgt, indem die Seele, die Gott fürchtet,⁵⁸ „alles Sterbliche“ zurücklässt (*Migr.* 18):⁵⁹ den Körper samt seinen Begierden und Affekten,⁶⁰ die sinnliche Wahrnehmung⁶¹ sowie den „geäußerten Logos“, d. h. die Rede.⁶² Da der Leser freilich auf Erden „mit dem Körper“ (88) und inmitten einer „Gemeinschaft von Menschen“ (90) lebt,⁶³ kann er sich zeit seines Lebens von Rede, Wahrnehmung und Körper nicht einfach „trennen“ (7). Wie der Körper „das Haus der Seele“ ist (93), so ist die sinnliche Wahrnehmung „das körperliche Haus des Denkens“ (187) – und der

⁵¹ Vgl. dazu die Imperative in *Migr.* 8–10; 12; 146, den Gebrauch von ἀναγκαῖον, δεῖν, προσήκει oder χρῆν in 12; 25; 28; 61; 197; 223 und den von Verbaladjektiven wie προνοητέον in 88; 93. In 219f.; 222 wendet sich Philon direkt an Seele und Denken des Lesers.

⁵² Vgl. dazu auch *Migr.* 13; 137.

⁵³ Vgl. die Kritik der „Chaldäer“ in *Migr.* 178–187 (s. o. Anm. 8), ähnlich 136–138. [Zu Philons allegorischer Deutung der chaldäischen Astrologie siehe auch die Einführung, S. 16–17 und 21, sowie den Beitrag von Reinhard Feldmeier, S. 188–189 und 196 in diesem Band.]

⁵⁴ Zur Analogie vgl. *Migr.* 3–6; 186; 192f., zur Verbindung vgl. 28; 51f.; 60; 67; 128; 169; 195; 214 sowie die Identifikation des Logos mit dem Hohepriester in 102. Zur logischen Unausgeglichenheit des philonischen Logos-Konzepts vgl. MORRIS 1987, 884: „The Logos as mediator must be both distinct from both parties [i.e., God and world], and yet also be in some way like both parties, and this contradiction is unresolved.“

⁵⁵ In *Migr.* 186–195 wird dieser Gedanke, unter besonderer Berücksichtigung der sinnlichen Wahrnehmungen, breit ausgeführt; vgl. ferner 219–222, ähnlich 138.

⁵⁶ Zum Motiv der „gereinigten Seele“ vgl. *Migr.* 52 (sowie 17; 19; 46; 65; 69; 98; 190).

⁵⁷ Vgl. dazu *Migr.* 20 (s. o. bei Anm. 16) mit Bezug auf die Zugehörigkeit zum „Geschlecht der Hebräer“ („übersetzt bedeutet ‚Hebräer‘ nämlich ‚Hinübergeher‘ [περάτης]“) sowie 25 mit Bezug auf das Opfer des „Passa“ („dies aber heißt übersetzt ‚Übergang‘ [δίαβασις]“).

⁵⁸ Vgl. dazu *Migr.* 21 (wo Gottesfurcht und Liebe zu Gott unterschieden sind); 132; 215.

⁵⁹ Vgl. auch *Migr.* 23 (χωρέω); 53; 192 (ἀπόλειψις), ähnlich 141.

⁶⁰ Vgl. *Migr.* 2f.; 9; 14; 16; 18; 22f.; 25; 67f.; 92; 151; 154; 192; 208, ähnlich 155; 197.

⁶¹ Vgl. *Migr.* 2f.; 10; 13; 20; 28; 141; 192; 195; 200f.; 214, ähnlich 197.

⁶² Zu Letzterem vgl. *Migr.* 2–4; 12; 192, ähnlich 171.

⁶³ In *Migr.* 89f. tadelt Philon nachdrücklich diejenigen Zeitgenossen, die „den Umgang mit den sichtbaren Dingen“ vernachlässigen: Diese Leute verhielten sich, „als ob sie in der Einöde allein für sich lebten oder Seelen ohne Körper wären“.

geäußerte Logos das Haus des Verstandes (3f.).⁶⁴ Es gilt deshalb, den Verstand „als König“ über Körper, Wahrnehmung und Rede „herrschen“ zu lassen,⁶⁵ statt von ihnen „beherrscht zu werden“ (8).⁶⁶ Nur wenn das Denken so von allen Beeinträchtigungen frei gehalten wird,⁶⁷ kann es sich auf das *eine* Ziel ausrichten (153): an seine Grenzen gehen, um die eigene Unzulänglichkeit zu erkennen,⁶⁸ und sich mit der ihm eigenen Sehfähigkeit öffnen (222),⁶⁹ um ungehindert „zur Betrachtung des Seienden zu kommen“ (195).⁷⁰

Bleibt nun der Verstand im „kontinuierlichem Denken an Gott“ (*Migr.* 56) frei von „seinen eigenen Vorhaben“ (32) und somit selbst „ohne Krankheit und Leiden“, so hat er auch die anderen „Mächte“ der Seele „in gesundem Zustand“ (119).⁷¹ Aus solchem Denken, das den logos-gemäß, d. h. vernunftbegabten Teil der Seele aufleben lässt (67f.), entstehen ja „die vernünftigen Kräfte“ (213), durch die – im Anschluss an die „Schau der unsterblichen Dinge“ (53)⁷² – alle Teile der Seele aus den sterblichen Dingen mit heraufgezogen werden (168). So aber kann der Verstand sich auch „in den Dingen, die mit sinnlicher Wahrnehmung oder Affekt oder Körper verbunden sind“ bewegen (77) und als „Wagenlenker“ (67) betätigen.

Dadurch wiederum kommt es zu einem Prozess der „Freisetzung“ alles Guten (*Migr.* 32), der in ein „müheloses Dasein“ mündet (30). Dabei spiegelt dieser Prozess, insofern er seinerseits dem unausweichlichen „Leben mit dem Körper“ entspricht,⁷³ die Reinigung der Seele gegenläufig wider.

⁶⁴ Vgl. *Migr.* 193: „Unser Verstand ... wird wie in einem Gefäß vom Körper umfassen“.

⁶⁵ Vgl. den Appell in *Migr.* 8, „als König zu herrschen“, mit 146; 170; 186, ferner 22. Dementsprechend bezeichnet Philon die Weisheit als „eine Königsherrschaft“ (197).

⁶⁶ Der Mensch, der sich beherrschen lässt, ist erstens „der Macht des vernunftlosen Affekts unterworfen“ (26, vgl. 62; 66), sodass er „den Befehlen“ dient, „welche die erbarungslosen Begierden ihm auferlegen“ (14, vgl. 60), ist zweitens seinen Wahrnehmungen ausgeliefert (10, vgl. 212f.), sodass das jeweils Wahrgenommene seinen Verstand „beschwert und ertränkt“ (204, vgl. 100), und wird drittens „von den Schönheiten der Wörter und Namen getäuscht“ (12), sodass er „Weisheit“ fälschlich „im Auffinden von Reden“ erlangen zu können meint (171) und sein Denken „unharmonisch“ bleibt (72).

⁶⁷ Vgl. *Migr.* 191; 204. Die Anfälligkeit des Denkens für üble Einflüsse markiert Philon z. B. in *Migr.* 144; 155; 224. Gutes Denken nennt er φρόνησις (126; 134; 164; 166; 169; 223f.).

⁶⁸ Vgl. *Migr.* 134 („die Auffassung, nichts zu wissen, ist das Ende [oder: der Abschluss] des Wissens“ – dazu s. o. bei und in Anm. 38) und 92 (wenn der Verstand annimmt, „er sei hinreichend, aus sich selbst heraus hervorzubringen“, so ist er „in gottloser Einbildung befangen“), ferner 33f.; 170f.

⁶⁹ Dazu s. o. bei und in Anm. 26.

⁷⁰ Vgl. dazu *Migr.* 200f.: Während Jakobs ursprünglicher „Name für den Ringenden“ stehe, zeige sein neuer Name „Israel“ an, dass er „genügend geeignet“ sei, „Gott zu sehen“.

⁷¹ Vgl. dazu *Migr.* 124: Ausgehend von dem gesunden Verstand gewährt Gott der durch Schlechtigkeiten beschädigten Seele Heilung. [Zur platonisch beeinflussten Seelenlehre Philons und zum am Ende des Absatzes angesprochenen Bild des „Wagenlenkers“ siehe die Einführung, S. 25–26 in diesem Band.]

⁷² Dazu s. o. Anm. 37.

⁷³ Dazu s. o. bei Anm. 63.

Die Güter, die Gott „denen, die auf ihn hören, ... in Fülle und Vollkommenheit gewährt“ (73),⁷⁴ ordnet Philon nämlich auf drei Ebenen an: Erstens verknüpft sich „das richtige Denken“ (134) als ‚ursprüngliche‘ Gestalt des Logos mit dessen äußerlicher Gestalt, der „Kunst“ des „Vortrags“.⁷⁵ Erst auf diese Weise erhält der Logos eine erkennbare Gestalt (79), in der das Gedachte verkündet (73), also den Menschen vermittelt werden kann (81); und erst dadurch wird der Weise befähigt, den Kampf gegen die rhetorisch begabten „Sophisten“ zu gewinnen.⁷⁶ Zweitens werden die intelligiblen Güter beim Weisen durch sinnlich wahrnehmbare, irdische Güter ergänzt (101),⁷⁷ damit die Wahrnehmungen, „gnädig gestimmt“, den Verstand nicht bedrängen (100), sondern, ihrerseits ‚bereichert‘, seine Gedanken in der Ausrichtung auf Gott harmonisch begleiten (104).⁷⁸ Drittens verbindet sich „das betrachtende Leben“⁷⁹ mit der Hinzugabe tugendhafter Überzeugungen (53).⁸⁰ Denn indem statt der Affekte die Tugenden den Lebensvollzug des Menschen bestimmen,⁸¹ erhält nicht nur der Körper als „Haus der Seele“ die nötige „Vorsorge“ (93),⁸² Vielmehr befolgt der Mensch so den im Gesetz des Mose gegebenen „göttlichen Logos“ (130f.),⁸³ beschreitet – in Zugehörigkeit zum „Gott liebenden Geschlecht“ (63)⁸⁴ – ohne Abweichen und Schwanken „den geraden Weg des Lebens“⁸⁵ und wird dadurch umfassend mit Gott zusammengebracht (132).⁸⁶ Zugleich erwirbt er sich infolge seines „untadeligen Umgangs mit den sichtbaren

⁷⁴ Philon spricht diesbezüglich von „Geschenken“ (vgl. δωρεά κτλ. in *Migr.* 46; 53; 70; 86; 88; 106; 109; 127) sowie „Kampfpreisen“ (vgl. ἀθλον in 44; 109; 133f.; 167, ähnliche Begriffe in 27). Vgl. dazu die Bezeichnung Gottes als πᾶμπλουτος (121) und φιλόδωρος (30). Zum dabei vorausgesetzten „Gehorsam“ des Menschen gegen Gott vgl. noch 174.

⁷⁵ Vgl. das Bild von „Quelle“ und „Abfluss“ in *Migr.* 71 sowie insgesamt 71–73; 77f.

⁷⁶ Vgl. zum letztgenannten Gesichtspunkt *Migr.* 72; 74–76; 82–85, ferner 171.

⁷⁷ Vgl. auch *Migr.* 105 (s. o. bei Anm. 37): Die „nur durch Denken zugänglichen Güter“ sind mit dem „sichtbaren Schmuck des Lebens“ verbunden.

⁷⁸ Vgl. dazu *Migr.* 172: Die „sogenannten Glücksdinge“ wie „Reichtum oder Ruhm oder Ehren oder Ämter“ seien nur dann von Nutzen, „wenn Gott das Urteilsvermögen leite“.

⁷⁹ Siehe o. bei und in Anm. 40.

⁸⁰ Vgl. dazu *Migr.* 28: Die „Weisheit ist der beste Aufenthaltsort für die Seelen, die die Tugend lieben“. Dabei unterscheidet Philon zwischen wahren, göttlichen und angeblichen, menschlichen Tugenden (158) – und geht davon aus, dass im Menschen stets „ein kleiner Rest von Tugend“ vorhanden ist, der wieder aufleuchten kann (vgl. 122f., ähnlich 16; 126).

⁸¹ Vgl. zu dieser Antithese *Migr.* 16; 18; 151; 162f. sowie die gegenläufige Rede von der „Natur, die die Tugend hasst und den Affekt liebt“, in 202.

⁸² Vgl. ferner *Migr.* 167.

⁸³ Vgl. auch *Migr.* 128; 143; in 23; 151 wird Mose selbst als „Logos“ bezeichnet. Die Polemik in 89f. (s. o. Anm. 63) richtet sich deshalb ausdrücklich gegen diejenigen, die eine gesetzeskonforme Praxis (deren Notwendigkeit in 91–94 erläutert wird) aufgeben, weil sie die Gesetze ausschließlich als „Zeichen intelligibler Dinge“ ansehen.

⁸⁴ In *Migr.* 125 spricht Philon ähnlich vom „Geschlecht der Weisheit“.

⁸⁵ Vgl. *Migr.* 129 mit 133f. und 146 (samt 148–163). Zur erforderlichen Trennung von jenseitigen, der „zu den sterblichen Dingen neigt“, vgl. 13 sowie 61; 63f.; 158; 164; 175.

⁸⁶ Nach *Migr.* 132 gehört auch das Vertrauen (dazu s. o. Anm. 39) zu den Tugenden.

Dingen“ (89) den seinem „guten Sein“ entsprechenden „guten Anschein“ (86) bzw. „guten Ruf“ (88). Auf diese Weise aber wird er, dem es geschenkt ist, „von Natur aus gut zu sein“ (106), zu einer „Stütze des Menschengeschlechts“ (121)⁸⁷ – und lebt „zur Ehre dessen, der für alles die Ursache ist“ (131). Am Ende, wenn er aufgrund seiner „Guteit“ Unsterblichkeit erlangt,⁸⁸ kann der Verstand dann all jene Geschenke an ihren Urheber, Gott, zurückgeben (139–142).

2.3. ... in Form eines Kommentars zur allegorisch verstandenen Gesetzgebung

Der Textsorte nach bildet *De migratione Abrahami* einen biblischen Kommentar: Ein ebenso klar definierter wie eng umgrenzter Passus aus der mosaischen „Gesetzgebung“ (*Migr.* 14),⁸⁹ nämlich Gen 12,1–6a, wird hinsichtlich seines Sinngehalts fortlaufend erläutert. Dabei zitiert Philon zunächst Gen 12,1–3 (*Migr.* 1) und erklärt sodann die einzelnen Elemente dieser Rede Gottes an Abraham (2–126).⁹⁰ den Befehl zum Auszug aus dem eigenen Land, der eigenen Verwandtschaft und dem eigenen Vaterhaus (2–17); die fünf Zusagen,⁹¹ ihm ein Land zu zeigen (18–53), ihn zu einem großen Volk zu machen (53–70), ihn zu segnen (70–85), ihm einen großen Namen zu verschaffen (86–105) und ihn des Segens würdig sein zu lassen (106–108); sowie die Einsetzung zum Mittler von Segen (und Fluch) für andere Menschen, ja, für alle Völker (109–118; 118–126). Im Weiteren (127–225) wird die Darstellung der Reaktion Abrahams in Gen 12,4.6a Schritt für Schritt interpretiert:⁹² sein Aufbruch (*Migr.* 127–147), das Mitziehen Lots (148–175), der Auszug aus Harran im Alter von 75 Jahren (176–197; 198–215) und der Zug durch das Land bis hin nach Sichem (216–225).

Die Kommentierung basiert auf der Textfassung der Septuaginta; diese wird ganz überwiegend präzise in dem Wortlaut angeführt, der von den

⁸⁷ Vgl. auch *Migr.* 124f.; 127 sowie 175.

⁸⁸ Vgl. *Migr.* 37 und s. o. bei Anm. 18f.

⁸⁹ Vgl. zur Terminologie (νομοθεσία) *Migr.* 182, ferner 91 (τὰ νομοθετηθέντα) und 113 (Mose als νομοθέτης) sowie 92 (das Beschneidungsgebot als θεεῖς νόμος).

⁹⁰ Es fehlt eine Erläuterung der Gottesspruchformel Gen 12,1a.

⁹¹ Der Übergang zum zweiten Abschnitt erfolgt fließend; *Migr.* 18 führt aber bereits das Motiv des „Sehens“ im Konnex mit den „unvergänglichen Dingen“ ein, das ab 36 (hier setzen F. H. COLSON / G. H. WHITAKER [Hg.], *Philo. Volume IV. With an English Translation*. LCL 261 [Revised Edition, Cambridge, MA / London 1939; Reprinted 1996] 124, den Einschnitt) die Ausführungen umfassend prägt.

⁹² Gen 12,5 findet keine Berücksichtigung. Auch im späteren Werk *De Abrahamo* kommt dieser Brückenvers, der einerseits die Reisegesellschaft Abrahams im Anschluss an Gen 12,4c (καὶ ψῆξετο μετ' αὐτοῦ Λωτ) genauer benennt und andererseits die Beschreibung des Zugs nach Sichem in 12,6a durch den Verweis auf das „Land Kanaan“ vorbereitet, nur *en passant* in den Blick: in der Bemerkung „Mit wenigen aber oder auch allein brach dieser (scil. Abraham) sogleich auf, als es (ihm) geboten wurde ...“ (*Abr.* 66).

meisten und besten der heute erhaltenen Handschriften geboten wird.⁹³ Allerdings nennt Philon den Protagonisten von Anfang an „Abraham“. Damit greift er der in Gen 17,5 notierten Namensänderung vor,⁹⁴ die er in seinem Kommentar zu jener Stelle als Anzeichen dafür deutet, dass Gott sich selbst zum „Anteil“ für die Menschen bestimme, die ihn empfangen (*Mut.* 59): aus „Abram“, dem „erhobenen Vater“ (μετέωρος πατήρ), der sich mit astrologischen Phänomenen beschäftigt habe, sei „Abraham“ geworden, der „erwählte Vater des Klangs“ (πατήρ ἐκλεκτός ἤχους), also der weise Verstand (66–71). Dem Leser des sog. Allegorischen Kommentars ist diese Deutung bereits aus früheren Büchern bekannt.⁹⁵ Dass sie auch in *De migratione Abrahami* implizit vorausgesetzt wird, ist insofern bemerkenswert, als dieses Werk die notwendige Abkehr von der Beobachtung des Himmels ja explizit thematisiert.⁹⁶ Philon liegt offenbar daran, die lebensgeschichtliche Identität der Figur Abrahams zu betonen, indem er sie von vornherein von ihrem Ziel her, weise zu sein,⁹⁷ in den Blick nimmt.

Dem gleichsam ganzheitlichen Zugriff auf den kommentierten Quellentext entspricht es, dass er konsequent als Bestandteil des literarischen Zusammenhangs, dem er entstammt, betrachtet wird. So erfolgt die Auslegung von Gen 12,1–6a im Rückgriff auf die gesamte Abrahamerzählung, ja, den ganzen Pentateuch.⁹⁸ Dieses Verfahren beruht auf der Überzeu-

⁹³ Die wenigen Differenzen beschränken sich auf Formalia: Philons Text bietet ἀπελαθε statt ἐξελαθε (Gen 12,1b / *Migr.* 1; 7) und lässt ἄν vermissen (Gen 12,1c / *Migr.* 1; 43). Dass der Text von Gen 12,6a in *Migr.* 216 sowohl syntaktisch modifiziert als auch im Umfang gekürzt erscheint (διοδεῦσαι τὴν γῆν ἕως τοῦ τόπου ... statt καὶ διώδυσεν Ἀβραμ τὴν γῆν εἰς τὸ μήκος αὐτῆς ἕως τοῦ τόπου ...), lässt nicht auf eine andere Textbasis schließen; da Philon hier das Schriftwort unmittelbar auf den „Verstand“ anwendet, dürfte er den vorgegebenen Wortlaut im Zuge einer Paraphrase selbst verändert haben. [Zu Philons Gebrauch der Septuaginta siehe auch die Einführung, S. 14–16, den Beitrag von Maren R. Niehoff, S. 134–136, und die Forschungsdiskussion bei Lutz Doering, S. 148–152 in diesem Band.]

⁹⁴ Dasselbe geschieht in den Kommentaren zu Gen 15,2–18 (vgl. *Her.* 8 u. ö.) und Gen 16,1–6 (vgl. *Congr.* 1 u. ö.) sowie in *De Abrahamo* (vgl. dort, nach dem Rückbezug auf die Selbstvorstellung Gottes in Ex 3,15 [*Abr.* 51], zunächst 52, dann 77 [Zitat aus Gen 12,7]).

⁹⁵ Vgl. *Cher.* 4; 7 und *Gig.* 62–64 (im Zuge der Auslegung von Gen 3,24 bzw. 6,4). Sie findet sich dann ähnlich in *Abr.* 81–84. Deutlich positiver klingt die Interpretation des Namens „Abram“ in *Leg.* 3,83f. (im Zuge der Auslegung von Gen 3,14f.).

⁹⁶ Siehe o. bei und in Anm. 53 und vgl. noch *Migr.* 194.

⁹⁷ Siehe o. Anm. 41.

⁹⁸ Vgl. allein schon die expliziten Bezüge auf Worte aus Gen 12,7–25,11 (*Migr.* 13; 44; 94; 122; 125; 132; 139–141; 154; 164–166; 173; 224) und der übrigen Genesis (*Migr.* 3; 5; 17–23; 27–30; 37; 42; 66; 74f.; 95; 101; 125; 130; 135; 145; 159–162; 200–204; 208–214; 221; 224), aus den Büchern Exodus (*Migr.* 8; 14f.; 25; 36; 47; 54; 61; 78–81; 83–85; 97f.; 102–105; 141; 151–154; 158; 163; 168f.; 171f.; 174; 183; 199; 214f. – in 14 wird auf das gesamte Buch Εξαγωγή „Herausführung“ verwiesen), Leviticus (*Migr.* 64f.; 67; 69), Numeri (*Migr.* 68; 99; 113f.; 122; 139; 142; 146; 155; 202; 205f.) und Deuteronomium (*Migr.* 44; 48–50; 56–60; 62; 69; 115; 130–132; 143f.; 182; 201; 224) sowie auf diverse Gebote (91–93). Daneben finden sich vereinzelt Verweise auf andere Schriftstellen: auf 1 Sam 9,9 und 10,22f. in *Migr.* 38 und 196f., auf Ps 79[80],6 sowie 41[42],4 in *Migr.* 157.

gung, dass alle fünf Bücher jenes Werkes von Mose zum Zwecke der Erziehung Israels aufgeschrieben worden seien.⁹⁹ Philon bezeichnet Mose ja nicht nur als göttlich inspirierten Propheten (*Migr.* 15);¹⁰⁰ er identifiziert dessen Werk darüber hinaus mit dem prophetischen (151)¹⁰¹ bzw. gesetzgebenden (23) Logos überhaupt und misst Mose demgemäß die Würde des „Allweisen“ (45; 76)¹⁰² und die Aufgabe des „Hierophanten“ (14) zu, der die Seele anleitet, „den göttlichen Geboten“ zu folgen (131).¹⁰³

Diese Funktion erfüllt „das heilige Wort“¹⁰⁴ des „hochheiligen Mose“ (*Migr.* 131) Philon zufolge freilich nur, wenn man es als „allegorische“ Rede auffasst und dementsprechend „allegoretisch“ deutet.¹⁰⁵ Damit wird ein wörtliches Verständnis zwar keineswegs grundsätzlich abgelehnt. Im Falle der Israel gegebenen Gebote hält Philon sogar ausdrücklich fest, dass die ihnen entsprechende Praxis nicht vernachlässigt werden dürfe.¹⁰⁶ Generell aber betrachtet er die Ausführungen des Mose als „Symbole“,¹⁰⁷ sodass es gelte, ihre „Definition“ (ὄρος) zu finden, ihre „innere Bedeutung“ (ὑπόνοια) aufzudecken, ihren eigentlichen „Gegenstand“ (λόγος) zu identifizieren;¹⁰⁸ und dabei kann ein wörtliches Verständnis des Erzählten u. U. auch als unangemessen zurückgewiesen werden.¹⁰⁹

⁹⁹ Vgl. *Migr.* 14 und 8. Zum Motiv der „Erziehung“ s. o. bei und in Anm. 43.

¹⁰⁰ Zur Inspiration der Propheten vgl. *Migr.* 84.

¹⁰¹ Zum Text von *Migr.* 151 vgl. *Congr.* 170. In *Migr.* 84 und 169 differenziert Philon zwischen Denken und Reden (dazu s. o. bei Anm. 75f.) und ordnet Letzteres Aaron als dem „Propheten des Mose“ zu.

¹⁰² In *Migr.* 113, 201 sowie 168 heißt Mose schlicht „weise“ (dazu s. o. Anm. 41). Vgl. ferner 50: Er sei „in seinem Wissen in allem neu“.

¹⁰³ Vgl. dazu *Migr.* 23f. (Mose als „Führer“ sowie „Nährer und Pfleger von edlen Werken, Worten, Plänen“) und 207 (es gelte, Mose zu „folgen“); zu 131 s. auch o. Anm. 29. Zu der im Hintergrund stehenden Vorstellung, die Schriften seien „ekstatisch inspiriert[], d. h. von Gottes Geist in und durch Menschen hervorgebracht[]“, vgl. J. HERZER, „Von Gottes Geist durchweht“. Die Inspiration der Schrift nach 2 Tim 3,16 und bei Philo von Alexandrien“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, [223–240] 230–233, Zitat: 230.

¹⁰⁴ Vgl. *Migr.* 17; 85; 90, jeweils (anders als in 28) mit klarem Bezug auf die Schriften des Mose, ferner 14 („ein ... heiliges Buch“); 139 („die hochheilige Schrift [γραμμά]“).

¹⁰⁵ Vgl. einerseits *Migr.* 131 (Mose „scheint allegorisch zu sprechen“ [ἔοικεν ἀλληγορεῖν]), andererseits 205 („die fünf Töchter Zelophnads, von denen wir in allegorischer Erklärung sagen [ἅς ἀλληγοροῦντες ... φαμέν], dass sie die Sinneswahrnehmungen darstellen“).

¹⁰⁶ Vgl. *Migr.* 89–93; 93: Die Beachtung der „explizit formulierten Gesetze“ entspreche der Sorge „für den Körper“, der „das Haus der Seele ist“. Siehe dazu auch o. nach Anm. 82 [und die Einführung, S. 17–20, sowie den Beitrag von Lutz Doering, S. 155–156 in diesem Band].

¹⁰⁷ Vgl. *Migr.* 2; 77; 89; 92f.; 95; 103; 165; 207; 213, ähnlich (mit Bezug auf die Übersetzung von Ortsnamen) 188; 221.

¹⁰⁸ Vgl. *Migr.* 59; 92; 148; zur Begründung dieses Vorgehens vgl. *Contempl.* 78.

¹⁰⁹ So wird in *Migr.* 140 die Deutung von Gen 22,2f. auf ein Menschenopfer abgelehnt, weil „der Weise kein Kindertöter“ sei. Ferner s. u. Anm. 116. Zum schwankenden „Umgang mit dem Literalsinn“ im Werk Philons überhaupt vgl. LANZINGER 2016, 136–141.

Die Kommentierung einer Stelle beginnt demgemäß in aller Regel damit, dass festgestellt wird, was ein Begriff oder Satz in der Heiligen Schrift eigentlich meint.¹¹⁰ Diese Interpretation wird dann – oft recht breit – ausgeführt und vertieft, wozu allermeist weitere biblische Aussagen herangezogen und ihrerseits allegoretisch gedeutet werden. Ein anschauliches Beispiel des Verfahrens¹¹¹ findet sich in *Migr.* 70–85: Die dritte, in Gen 12,2 durch die Zusage „Und ich werde dich segnen“ (καὶ εὐλογήσω σε) angezeigte Gabe des Abraham wird zunächst, in *Migr.* 70, benannt (als εὐλογία), hinsichtlich ihrer Bedeutsamkeit gekennzeichnet (ohne sie seien die ersten Gnadengaben nicht zu befestigen) und in ihrer Bedeutung (als „lobenswerter Logos“, ἐπαινετός λόγος) identifiziert. Sodann wird, in 71–73, der Sinngehalt der Deutung erläutert (der Logos habe zwei Gestalten, das Denken und das Reden, die erst zusammen die Fülle der Gabe Gottes ausmachen); und dies wird anschließend, in 74–85, unter Rekurs auf weitere Schriftstellen vertieft.¹¹²

Im Einzelnen legt Philon eingehend Rechenschaft darüber ab, worauf sich seine allegoretische Deutung eines Schriftwortes jeweils stützt.¹¹³ Dabei bedient er sich vielfältiger Begründungsmuster. Mehrfach begegnen insbesondere Hinweise auf einen Sachbezug,¹¹⁴ eine Entsprechung,¹¹⁵ eine logische Konsequenz¹¹⁶ oder eine Wortbedeutung;¹¹⁷ als weitere Me-

¹¹⁰ Dies geschieht regelmäßig entweder in Form von Sätzen, die mit „Dies aber ist ... (τὸ/τοῦτο δὲ ἐστίν)“ (*Migr.* 86; 129 u. ö. [vgl. auch 176; 216: „Was aber XY ist, wollen wir ... untersuchen/betrachten.“]), „XY ist gleich (ἴσον) ...“ (*Migr.* 7 u. ö.) o. ä. gebildet sind, oder mittels nachträglicher Begründung einer interpretierenden Aussage durch ein mit „er sagt / es heißt nämlich (λέγει/λέγεται γὰρ)“ angehängtes Zitat (53; 126 u. ö.). Die Variationsbreite ist freilich groß; vgl. etwa die Identifikation der Zahl 70 als „Bekannte“ (γνωριμός) des Mose, d. h. als eine mit ihm aufs Engste verbundene Größe, in 201; 203, sowie die Bemerkung in 212: „Aus diesem Grunde (*scil.* um der zuvor vorgetragenen Deutung willen) wird Harran als (Ort) voll von Vieh ... dargestellt.“

¹¹¹ Eingehend beschrieben wird es von RUNIA 1984.

¹¹² Hier rekurriert Philon auf Abel in Gen 4,2–8, auf Mose und Aaron in Ex 4,10–16 sowie auf deren Auseinandersetzung mit den ägyptischen Zauberern in Ex 7,1–8,19[15] – wobei das Motiv des „Fingers Gottes“ zusätzlich von Ex 32,16 her illustriert wird.

¹¹³ Bisweilen spricht er dabei explizit von einem „Zeichen“ (69: σημεῖον) oder „Indiz“ (150: τεκμήριον), das seine jeweilige Interpretation legitimiere.

¹¹⁴ Vgl. etwa *Migr.* 1–3: Das „Land“ (γῆ) stehe als „Symbol“ für den menschlichen „Körper“ (σῶμα), weil dieser gemäß Gen 3,19 „seinen Bestand aus Erde (ἐκ γῆς) bekommen“ habe „und wieder in Erde (εἰς γῆν) aufgelöst“ werde.

¹¹⁵ Vgl. etwa *Migr.* 4: Mose nenne „das Reden (λόγος) im Menschen“ das „Haus“ des Verstandes, weil er auch von Gott, „dem Verstand des Alls“, sage, dass er „als Haus seinen eigenen Logos“ habe.

¹¹⁶ Vgl. etwa *Migr.* 7: Der Aufruf „geh weg von diesen (*scil.* von Körper, sinnlicher Wahrnehmung und Reden)“ sei auf eine innere Entfremdung, eine Indienstnahme zu deuten, da er wörtlich verstanden – als Befehl, sich „hinsichtlich des Seins“ von ihnen zu trennen – den Tod anordnen würde. Siehe dazu o. nach Anm. 62.

¹¹⁷ Vgl. zum Letztgenannten etwa *Migr.* 20: Für „das Geschlecht der Hebräer“ sei es „Sitte, von den sinnlich wahrnehmbaren zu den intelligiblen Dingen überzugehen

thoden dienen Wortdekomposition und Zahlensymbolik.¹¹⁸ Jenseits der Allegorese nutzt er auch die grammatische oder semantische Analyse einzelner Wörter sowie die Verknüpfung mehrerer Aussagen des Mose zum selben Begriff,¹¹⁹ um der Schrift ihren Sinn abzugewinnen. Die grundsätzliche Überzeugung jedoch, dass dieser Sinn nicht einfach auf der Textoberfläche liegt, sondern dort nur „angedeutet“ oder „angezeigt“ wird¹²⁰ und daher vom Exegeten aufgedeckt werden muss, setzt Philon schlicht voraus. Ja, die Notwendigkeit der Allegorese ist für ihn derart selbstverständlich, dass er bisweilen dazu übergeht, die Entfaltung des allegorischen Sinns der biblischen Aussagen dem Mose selbst in den Mund zu legen.¹²¹

Dieses Vorgehen lässt auf einen intendierten Leser schließen, dem nicht nur der Pentateuch bis in Einzelheiten hinein vertraut ist,¹²² sondern der auch keinerlei Zweifel an der Sachgemäßheit der allegoretischen Bibelauslegung hegt. Eben deshalb kann Philon immer wieder Appelle an oder Aussagen über Figuren der Schrift auf seinen Leser beziehen.¹²³ Denn dieser ist es, dem Mose „das Licht der Wahrheit“, das Gott ihm selbst „aufblitzen“ ließ (*Migr.* 76), „nahezubringen“ beabsichtigt (46).¹²⁴

3. Zur Verknüpfung der philonischen Schrift mit dem Neuen Testament

Wenn man vor dem Horizont des gebotenen Überblicks über Form, Thema und Anlage von *De migratione Abrahami* auf das Neue Testament schaut, entsteht der Eindruck großer Diskrepanz. Das gilt erstens hinsichtlich der

(μετανίστασθαι) – übersetzt bedeutet ‚Hebräer‘ nämlich ‚Hinübergeher‘ (περάτης); Philon leitet das hebräische Wort *‘ibri* (עברי) also vom Verb *‘br* (עבר) ab. Kühner geht er in 74 vor, wo er den Namen „Abel“ (hebräisch *ḥābēl* [חבל]) vom Verb *‘bl* (אבל) „trauern“ her deutet.

¹¹⁸ Vgl. einerseits *Migr.* 70 (Philon fasst εὐλογία als Kompositum aus εὐ [„gut“] und λόγος auf [dazu s. o. nach Anm. 111]), andererseits 176; 198–207 (Ausdeutung der Zahl 75 über ihre Bestandteile 70 und fünf).

¹¹⁹ Vgl. dazu etwa *Migr.* 43: Interpretation der futurischen Verbform δεῖξω „ich werde zeigen“ im Gegenüber zum Präsens; 107f.: Deutung des Verbaladjektivs εὐλογητός „einer, der gesegnet werden kann“ in Abgrenzung vom Partizip εὐλογημένος „einer, der gesegnet ist“; 36f.: Verbindung zweier Schriftworte zum Stichwort „Holz“. [Siehe dazu auch die Erklärungen zur Allegorese in der Einführung, S. 13–17 in diesem Band.]

¹²⁰ Vgl. die Verben αἰνίττομαι in *Migr.* 7; 65; 223, μνηύω in 47; 144 und ἐμφαίνω in 92.

¹²¹ So wird in *Migr.* 184f. der Beginn einer „Unterweisung“ des Mose wiedergegeben.

¹²² Vgl. den Verweis auf „die, die die ‚Gesetze‘ gelesen haben“ (*Migr.* 177) und die wiederholte Frage an den Leser: „Siehst du nicht ...?“ (74; 83; 94; 111; 205, ähnlich 102; 160).

¹²³ Vgl. z. B. die Anwendungen des an Abraham ergehenden Rufes Gottes aus Gen 12,1 (*Migr.* 7–12) oder des Rates, den Rebekka laut Gen 27,43–45 Jakob gab (*Migr.* 208–211), auf den Leser. In 214 ist er eingeladen, sich mit dem „Ich“ des Jakob zu identifizieren, der zuvor schlicht als „der Asket“ (213) bezeichnet worden ist (dazu s. o. Anm. 46).

¹²⁴ Zum Ziel, Mose „im Lauf gleichzukommen“ (*Migr.* 207), s. o. nach Anm. 46.

Textsorte und ihrer Charakteristika: Kein neutestamentliches Buch bildet insgesamt – oder enthält auch nur in nennenswertem Umfang – einen Kommentar zu einem Abschnitt der Septuaginta, stützt sich bei seinem Schriftgebrauch in vergleichbarer Konzentration auf den Pentateuch oder betreibt in auch nur ähnlicher Dichte allegoretische Schriftinterpretation. Große Diskrepanz herrscht zweitens mit Blick auf Rhema und Thema der Ausführungen: Nirgendwo im Neuen Testament wird das „Heil“ des Menschen derart konsequent in seiner Verstandestätigkeit verankert oder als Ergebnis eines Prozesses seiner, von Gott gestützten, Selbst-Bildung mit dem Ziel der Herrschaft über die eigenen körperlichen Affekte, sinnlichen Wahrnehmungen und verbalen Äußerungen konzipiert. Drittens steht Philons Traktat auch bezüglich seiner kommunikativen Eigenart und Intention dem Neuen Testament eher fern; ein philosophisches Lehrgespräch eines Autors mit seiner Leserschaft über das Wesen jüdischer Identität findet sich dort jedenfalls nicht.

Angesichts dieser Diskrepanz gilt es präzise zu klären, *wie* die philonische Schrift mit dem Neuen Testament in Beziehung gesetzt werden kann.

3.1. Sackgassen und methodologische Konsequenzen

Manche auf den ersten Blick gangbar erscheinende Wege zur Verknüpfung neutestamentlicher Bücher mit *De migratione Abrahami* erweisen sich bei genauerer Prüfung als Sackgassen. So führt etwa die Frage nach den jeweiligen ‚Abrahambildern‘ kaum zu einem Erkenntnisgewinn. Philon geht es in seinem Traktat ja gar nicht um Abraham als literarische Figur oder gar als geschichtliche Gestalt. Vielmehr konzentriert er sich ganz auf solche Aspekte des biblischen Textes, in denen er den Weg zur Weisheit allegorisch dargestellt sieht, und charakterisiert allein auf dieser Basis den Erzvater als einen Weisen, einen „guten Menschen“.¹²⁵ Im Ensemble der Patriarchen und ihrer ersten Frauen¹²⁶ erhält Abraham dabei durchaus ein bestimmtes Profil: Er steht für den „Lernbegierigen“.¹²⁷ Der Philosoph aus Alexandria präsentiert gleichwohl nicht die Person Abraham als Typus, sondern entwickelt aus einzelnen Zügen der Abrahamerzählung – deren Deutung dann jeweils durch ähnliche Aussagen aus anderen Partien der

¹²⁵ Zum „Weisen“ s. o. Anm. 41, zum „guten Menschen“ vgl. *Migr.* 118; 130 (ὁ ἀστυεῖος) sowie 110; 129 (ὁ σπουδαῖος).

¹²⁶ Zur hervorgehobenen Stellung dieser sechs Figuren im sog. Allegorischen Kommentar als Symbole der „positiven menschlichen Möglichkeiten“ und der „Wege aus der körperlich-vergänglichen hin in die geistig-unvergängliche Welt“ vgl. Böhm 2005, 255f. In *De migratione Abrahami* verweist Philon auf die Patriarchentrias in 125, auf Isaak in 29; 101; 140 (ferner s. o. Anm. 47), auf Jakob in 39; 153; 199f. (ferner s. o. Anm. 46), auf Sara in 126; 140, auf Rebekka in 208–211 und auf Lea in 95; 99; 145.

¹²⁷ Dazu s. o. Anm. 43.

Schrift gestützt wird¹²⁸ – ein Gefüge von Einsichten, Haltungen und Verhaltensweisen, die den einzelnen Weisen auszeichnen. Von hier aus aber ergibt sich keine plausible Verbindungslinie zu der eschatologisch, christologisch und ekklesiologisch bestimmten Wahrnehmung Abrahams im Neuen Testament, in der dieser – bei aller Vielfalt im Detail – generell als „Vater“ oder Repräsentant des endzeitlichen Gottesvolkes erscheint, an und mit dessen Gliedern Gott durch Jesus Christus die Berufung Abrahams zum Ziel führt und die ihm gegebenen Verheißungen zur Erfüllung bringt.¹²⁹

Auch die Feststellung von sprachlichen Analogien bleibt vielfach ohne weiterführendes Ergebnis. Gewiss fällt auf, um nur ein Beispiel zu nennen, dass in 1 Kor 2,6–3,4 dasselbe Motivfeld Verwendung findet wie in *Migr.* 28–46: Beide Texte stellen mit Blick auf Gottes der Schöpfung vorausliegende „Weisheit“ (σοφία) „Vollkommene“ (τέλειοι) und „Unmündige“ (νήπιοι) einander gegenüber,¹³⁰ wobei Letztere bildhaft als noch mit „Milch“ (γάλα) zu ernährend und im „Fleisch“ (σάρξ) verhaftete Menschen erscheinen,¹³¹ während das menschliche Empfangen der Weisheit auf Gottes Offenbarungshandeln zurückgeführt und mit Gottes „Gnadengaben“ (τὰ χαρισθέντα bzw. χάριτα) verknüpft wird.¹³² Dieses Motivfeld wird indes mit je anderem Sinn genutzt: Philon porträtiert den vollkommenen Weisen, der aufgrund eines in Momenten der Inspiration erfolgenden „Zustroms von Verstehen“ (35)¹³³ anhand der „Werke“ Gottes (46) Gottes Weisheit wahrnimmt, im „Wissen“ (39) mit Gott zusammenkommt und daraus jene „Güter“ empfängt, die ihm ein „müheloses Leben“ ermöglichen (30), nämlich die „Tugenden“ und die „sich nach ihnen richtenden Taten“ (37); dabei unterscheidet Philon den so gekennzeichneten Weisen vom „Unverständigen“ (38), der sich noch auf dem Weg zum „Land des heiligen Logos“ (28), also noch im Stadium des „Übens“ befindet (46), sich noch „bei den Eigenschaften des Körpers“ aufhält (28), demnach auch noch den „Lüsten des Fleisches“ begegnet und daher noch der Belehrung bedarf (29). Paulus hingegen nennt diejenigen Christusgläubigen „Vollkommene“, die den „gekreuzigten Christus“ (1 Kor 1,23a) samt den durch ihn gestifteten, im „Wort vom Kreuz“ (1,18) übermittelten Gaben der „Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung“ (1,30c) durch das enthüllende Wirken des

¹²⁸ Das zeigt sich auch und gerade an den Stellen, wo Philon den Namen „Abraham“ jenseits der Zitation des Primärtextes Gen 12,1–6 (s. *Migr.* 1; 127; 176) explizit nennt; vgl. [44–50] 44; [94–105] 94; [122–126] 122; 130–132; [139–142] 140; [173–175] 173; [177–183] 177.

¹²⁹ Zum neutestamentlichen Befund vgl. WILK 2006, 79–82.

¹³⁰ Vgl. 1 Kor 2,6f.; 3,1 mit *Migr.* 28; 40; 46.

¹³¹ Vgl. 1 Kor 3,2f. mit *Migr.* 29.

¹³² Zu den letztgenannten Gesichtspunkten vgl. 1 Kor 2,10–12 mit *Migr.* 30f.; 35; 39f.; 46. – Etliche der aufgeführten (und weitere) ‚Parallelen‘ notiert D. ZELLER, *Der erste Brief an die Korinther*. KEK 5 (Göttingen 2010) 132 und 152.

¹³³ So nach der Konjekture von Markland; zur Sache s. o. bei und in Anm. 35.

Geistes Gottes (2,10a.12a) als die endzeitlichen, seit jeher dem Gottesvolk bereitgelegten Heilsgüter (2,7b.9b–c) empfangen (2,12b) und diese Güter ebenso wie den von Paulus und anderen Aposteln verkündigten Christus selbst als „Gottes Weisheit“ (1,24c; 2,7a, vgl. 1,30b) identifizieren; von jenen Gläubigen unterscheidet Paulus dann diejenigen als „Unmündige in Christus“ (3,1d), die sich aufgrund ihres Faibles für eine weisheitliche Prägung und rhetorische Ausgestaltung der Christusbotschaft (vgl. 1,17b; 2,1.4) gruppenweise bestimmten Aposteln zuordnen (1,12; 3,4) und so erkennen lassen, dass sie der „Weisheit dieses Äons“ (2,6b), der „Weisheit des Kosmos“ (1,20d) verhaftet sind, also nicht auf „geistliche“, sondern auf „fleischliche“ Weise existieren (3,1.3) und demnach noch nicht das volle „Verständnis für Christus“ (2,16c) erlangt haben.¹³⁴ Die Ausführungen Philons in *Migr.* 28–46 sind somit der Sache nach völlig anders ausgerichtet als die Darlegungen des Paulus in 1 Kor 1–3; Letztere nehmen weder negativ – in der Polemik gegen die korinthische Parteienbildung – noch positiv auf die in jenen Ausführungen dokumentierte Denkweise Bezug.¹³⁵ Der Vergleich macht allenfalls deutlich, dass das besagte Motivfeld im Traditionsraum des hellenistischen Judentums sehr unterschiedlich verwendet werden konnte; zum genaueren Verständnis des paulinischen Textes trägt er im Grunde nichts bei.

Dieser ernüchternde Befund wurzelt in dem Sachverhalt, dass bei den vorgeführten Beispielen inhaltliche oder sprachliche Phänomene je für sich, also ohne Bezug auf Form, gedankliche Konzeption und Intention der jeweiligen Texte in den Blick gekommen sind. Soll *De migratione Abrahami* erkenntnisfördernd mit neutestamentlichen Büchern in Zusammenhang gebracht werden, muss das demnach anhand von Passagen oder Grundzügen geschehen, in denen mehrere der für sie konstitutiven Faktoren so miteinander verknüpft sind, dass sich Entsprechungen zu jenem Traktat ergeben.

3.2. Gangbare Wege und Einsichten

a) In Gal 4,21–5,1 findet sich eine explizit allegoretische Auslegung eines Passus der Abrahamerzählung. Ihre Funktion erhellt aus der Anlage des Galaterbriefs. Um die Gemeinden in Galatien davon abzuhalten, der von eingedrungenen Irrlehrern (1,7; 3,1) jüdischer Provenienz (5,12; 6,13) im

¹³⁴ Zur Auslegung von 1 Kor 1,17–3,4 vgl. F. WILK, „Bezüge auf ‚die Schriften‘ in den Korintherbriefen“, in: F. WILK / M. ÖHLER (Hg.), *Paulinische Schriftrezeption. Grundlagen – Ausprägungen – Wirkungen – Wertungen*. FRLANT 268 (Göttingen 2017) [149–173] 160–163. [Zur Gotteserkenntnis bei Paulus im Gegensatz zu Philon siehe auch den Beitrag von Reinhard Feldmeier, S. 191–193 in diesem Band.]

¹³⁵ Vgl. dazu die generellen Bemerkungen zur jeweiligen anthropologischen Begrifflichkeit bei RUNIA 1993, 71–73 (72f.: „Paul, his opponents and Philo are using the same terms, but mean something quite different by them.“).

Blick auf „Heiden“-Christen erhobenen Beschneidungsforderung nachzukommen (5,2f.; 6,12f.), erinnert Paulus an die „Wahrheit des Evangeliums“ (2,5.14, vgl. 1,6.11; 5,7): Gerechtfertigt werde ein Mensch durch den Christusglauben, nicht durch Erfüllung bestimmter „Gesetzeswerke“ (2,16). Jeder Versuch christusgläubiger Juden, die Akzeptanz von „Heiden“-Christen als gemeinschaftsfähig an deren Verpflichtung auf spezifisch jüdische Praktiken zu koppeln, sei daher unstatthaft (2,3f.14.18; 4,17; 5,4–8).¹³⁶ Zur Begründung dieser Überzeugung verweist der Apostel wiederholt auf Abraham.¹³⁷ In 3,1–29 wertet er diverse Schriftworte inhaltlich aus, um darzulegen: Den Christusgläubigen ist mit dem im Glauben empfangenen Geist bereits die Abraham für die Weltvölker zugesagte Segensgabe zuteilgeworden – so gewiss die Zugehörigkeit zu Christus sie zu Nachkommen Abrahams und Erben seiner Verheißung hat werden lassen; das der Verheißung nachgeordnete, durch Mose übermittelte Gesetz, das jeden Hörer mittels Fluchandrohung im unaufhörlichen Tun festhält, diene hingegen in soteriologischer Hinsicht nur als „Zuchtmeister auf Christus hin“. Ergänzend deutet er dann in 4,21–5,1¹³⁸ die Erzählung von den beiden, auf verschiedene Weisen von verschiedenen Müttern geborenen Söhnen Abrahams als „Allegorie“ (4,24), um den Briefadressaten unter Beiziehung von Jes 54,1 zu zeigen: Sie unterliegen nicht der Knechtschaft unter dem Gesetz und dürfen diese Freiheit auf keinen Fall preisgeben; sich die Pflicht zur Erfüllung bestimmter Gebote, in Sonderheit des Beschneidungsgebots, auferlegen zu lassen, wäre ein Irrweg, der gerade vom Heil in Christus wegführt.

Diese entlarvende Wirkung in warnender Absicht erzielt Paulus, indem er¹³⁹ den explizit im Gesetz verorteten (Gal 4,21) Textbefund zunächst typisierend paraphrasiert (4,22f.) und sodann in zwei Stufen allegoretisch interpretiert: Einerseits erscheint die Magd Hagar als Bild für den Sinai-Bund, der alle, die in diesem Bund stehen – das „jetzige Jerusalem ... mit seinen Kindern“ –, zu Sklaven mache (4,24f.). Andererseits erscheint Isaak als Prototyp der christusgläubigen Adressaten: Wie er, so seien auch sie „kraft Verheißung“ Kinder einer „Freien“, nämlich des „oberen (scil. himmlischen) Jerusalem“ (4,26–28); und wie einst er, so würden jetzt auch sie von denen „verfolgt“, die in Unfreiheit leben und als solche keinen An-

¹³⁶ Vgl. dazu F. WILK, „Gottesgerechtigkeit – Gesetzeswerke – eigene Gerechtigkeit. Überlegungen zur geschichtlichen Verwurzelung und theologischen Bedeutung paulinischer Rechtfertigungsaussagen im Anschluss an die ‚New Perspective‘“, *ThLZ* 135 (2010) [267–282] 272–274.

¹³⁷ Zum Folgenden vgl. WILK 2006, 70–72.

¹³⁸ Gal 4,21–5,1 ist durch einen doppelten Rahmen als Sinneinheit ausgewiesen: 4,31 knüpft sprachlich und sachlich an 4,22 an, 5,1b weist der Sache nach antithetisch auf 4,21b zurück. Der Auftakt in 5,2 leitet dann, als Gegenstück zu 4,21a, den nächsten Passus ein.

¹³⁹ Zur Einzelauslegung von Gal 4,21–5,1 vgl. F. WILK, *Die Bedeutung des Jesajabuches für Paulus*. FRLANT 179 (Göttingen 1998) 90–96. 190–192.

teil am Erbe Abrahams haben (4,29f.). Abschließend hält Paulus erst in einem Bildwort, dann in einer Sachaussage fest, was die Identität der Christugläubigen bestimmt und was sich daraus für die Stellung der Adressaten zum Gesetz ergibt:¹⁴⁰ Weil sie „Kinder nicht der Magd, sondern der Freien“ sind, also in der durch Christus erschlossenen „Freiheit“ leben, dürfen sie sich nicht wieder das „Sklavenjoch“ des Gesetzes auferlegen lassen (4,31–5,1).

Gal 4,21–5,1 lässt sich nun deshalb sinnvoll mit *De migratione Abrahami* ins Verhältnis setzen, weil beide Texte sowohl formale als auch inhaltliche Gemeinsamkeiten aufweisen: Hier wie dort führt der mit hoher Schriftgelehrsamkeit auftretende Autor die ihrerseits mit dem Gesetz vertrauten Adressaten mittels allegoretischer Auslegung in ein vertieftes, seines Erachtens sachgemäßes Verständnis des Gesetzes ein;¹⁴¹ dabei dient die Allegorese bestimmter Partien der Abrahamerzählung jeweils dazu, angesichts konkurrierender ‚Angebote‘ anderer Lehrer¹⁴² aufzuzeigen, auf welchem Wege die Adressaten Anteil an den Abraham mit Bezug auf Isaak¹⁴³ gegebenen Verheißungen und damit an dem von Gott gestifteten Heil erhalten; und in beiden Fällen geschieht dies anhand von Figurenpaaren, die unterschiedliche, in bestimmter Hinsicht gegensätzliche Existenzweisen symbolisieren: Paulus kontrastiert Isaak und dessen Halbbruder als die Prototypen einerseits der von Christus Befreiten, andererseits der durch das Gesetz Versklavten, Philon grenzt den weisen Abraham von Lot ab, in welchem er die Neigung zu den wahrnehmbaren und sterblichen Dingen sowie das – offenbar damit verknüpfte – beständige, unkontrollierbare Schwanken zwischen Gutem und Schlechtem dargestellt sieht.¹⁴⁴ Dabei sind auch im Detail interessante Konvergenzen zu notieren: Beide Texte verbinden das Heil mit der Ausrichtung des Menschen nach „oben“, d. h. auf (im übertragenen Sinn) himmlische Realitäten,¹⁴⁵ und beschreiben es

¹⁴⁰ Wie D. SÄNGER („Sara, die Freie – unsere Mutter. Namenallegorese als Interpretament christlicher Identitätsbildung in Gal 4,21–31“, in: Ders., *Schrift – Tradition – Evangelium. Studien zum frühen Judentum und zur paulinischen Theologie* [Neukirchen-Vluyn 2016] 298–323) zeigt, zielt der Textabschnitt „wesentlich auf die narrative Konstruktion einer allein vom Christusglauben her sich definierenden Gruppenidentität“ (315).

¹⁴¹ Für die Adressaten des Galaterbriefs ist hierzu auf Gal 4,21b–c zu verweisen: Die, „die unter dem Gesetz sein wollen“, sollen Paulus zufolge „das Gesetz [scil. selbst] hören“.

¹⁴² In *De migratione Abrahami* werden als solche etwa die „Sophisten“ genannt (*Migr.* 72 u. ö. – s. o. bei und in Anm. 76), sodann einige, „die die explizit formulierten Gesetze ... leichtfertig vernachlässigen“ (89 – s. o. Anm. 83) und solche, die den Kosmos erforschen (136 u. ö. – s. o. Anm. 8 und 53); vgl. ferner die Rede von den „Unbedachten“ in 45.

¹⁴³ Für die Trennung (so Paulus) bzw. Unterscheidung (so Philon) des Isaak zugesprochenen „Erbes“ von dem der anderen Söhne Abrahams vgl. Gal 4,28–30 mit *Migr.* 94.

¹⁴⁴ Vgl. *Migr.* 13; 148f. (samt der Erläuterung in 150–164) und 175; ferner s. o. Anm. 85. [Zur Interpretation des Lot/Abraham-Gegenbildes siehe auch die Einführung, S. 16, und den Beitrag von Reinhard Feldmeier, S. 196 in diesem Band.]

¹⁴⁵ Vgl. Gal 4,26a (und dazu Phil 3,14.20) sowie *Migr.* 35; 101; 168; 170; 182.

als „Freiheit“;¹⁴⁶ beide belegen die zentralen Figuren mit typisierenden Bezeichnungen,¹⁴⁷ um sie den Adressaten in spezifischer Hinsicht als Identifikationsfiguren zu präsentieren, und verwenden Namensetymologien, um die allegoretische Deutung weiterer Figuren zu begründen;¹⁴⁸ beide sprechen hinsichtlich der genannten Figurenpaare davon, dass die positive Gestalt – Abraham bzw. Isaak – von ihrem Gegenüber bedrängt wird.¹⁴⁹

Natürlich beruhen all diese Gemeinsamkeiten und Konvergenzen auf Aussagen, die bei Paulus und Philon je anders ausgestaltet und konnotiert sind. Angesichts der eingangs benannten grundlegenden Diskrepanz versteht sich das von selbst: Paulus vertritt im Brief an eine mehrheitlich „heiden“-christliche, von christusgläubigen Juden in ihrer Identität verunsicherte Gemeinde eine ekklesiologisch-heilsgeschichtlich ausgerichtete Interpretation der Abrahamerzählung; Philon hingegen legt diese Erzählung in individuell-existentieller Hinsicht aus, weil sein Traktat für schriftkundige Juden gedacht ist, die ihren Ort in einem von hellenistischen Philosophien geprägten Bildungsmilieu suchen.¹⁵⁰ Dementsprechend bestehen zwischen beiden auch im Einzelnen gravierende methodische und sachliche Unterschiede.¹⁵¹

Gerade das Gemenge von Gemeinsamkeiten und Divergenzen aber hilft dazu, das besondere Profil der paulinischen Allegorese der Erzählung von Abrahams ersten beiden Söhnen und ihren Müttern zu erfassen: Ein in

¹⁴⁶ Für Philon vgl. zum letztgenannten Gesichtspunkt *Migr.* 25 und 67f.

¹⁴⁷ Siehe o. Anm. 41; 43; 46f.; 125 und vgl. Gal 4,22f.30f. („Magd“ und „Freie“) sowie 4,29 („der nach dem Fleisch Geborene“ und „der nach dem Geist [Geborene]“).

¹⁴⁸ Vgl. Gal 4,25a (der Satz ist wahrscheinlich als Etymologie aufzufassen; vgl. die Diskussion bei LANZINGER 2016, 210–215) sowie *Migr.* 13; 148 (für Lot); 145 (für Lea) und 143; 165; 169; 205; 223 (für diverse weitere Personen).

¹⁴⁹ Zum letztgenannten Aspekt vgl. Gal 4,29 sowie *Migr.* 149 (samt 151f.; 155; 164).

¹⁵⁰ Auch Philons Allegorese ist also situativ verankert; vgl. BÖHM 2005, 265–267, die – in differenzierender Weiterführung von R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. WUNT 64 (Tübingen 1992) 63–69 – „mit der positiven Deutung des Fremdseins der wahrhaft Weisen ... die gesellschaftlichen Fremdheitserfahrungen der jüdischen Diaspora in Ägypten reflektiert“ (265) sieht. Vgl. dazu etwa *Migr.* 61; 86. [Zur Zugehörigkeit Philons zum Diasporajudentum siehe den Beitrag von Maren R. Niehoff, S. 133–145; zu seinem Verhältnis zum palästinischen Judentum den Beitrag von Lutz Doering, S. 147–166 in diesem Band.]

¹⁵¹ Paulus referiert nicht auf ein Zitat, sondern auf eine Paraphrase des Quellentextes (Gal 4,22f.) – wie es Philon seinerseits in dem der *Expositio Legis* zugehörigen, damit eher an nicht-jüdische Leser gerichteten Traktat *De Abrahamo* tut –, weist vorab eigens auf den allegorischen Charakter dieses Quellentextes hin (Gal 4,24a), deutet Hagar nicht auf eine menschliche Möglichkeit, sondern auf eine göttliche Setzung (4,24b–d), führt mit den Verweisen auf das „jetzige“ und das „obere“ Jerusalem eine zusätzliche Entsprechungslinie in die Textauslegung ein (4,25b–27), präsentiert Isaak nicht als Symbol der vollkommenen, von Abraham noch nicht erreichten Menschen-Weisheit (so Philon; s. o. Anm. 47), sondern als Prototyp derer, die Gott zu Erben der Verheißungen an Abraham erwählt hat (4,28.30), und lokalisiert den behandelten Konflikt nicht im Gegensatz verschiedener Teile der Seele des Menschen, sondern im Streit zwischen zwei religiösen Gruppierungen (4,29).

der griechischsprachigen Diaspora bekanntes Verfahren zur Interpretation der mosaischen Gesetzgebung, das bei Philon dazu dient, ihre universale Bedeutung aufzuweisen,¹⁵² wird von Paulus mit dem gegenläufigen Ziel verwendet, die Irrelevanz der Gesetzesobservanz für den Zugang zu Gottes eschatologischem Heil zu belegen; und dabei wird die Abgrenzung Abrahams, Saras und Isaaks von anderen mit Abraham verbundenen Erzählfiguren der Genesis nicht wie bei Philon dazu genutzt, zu zeigen, dass der Gesetzestreue¹⁵³ sich von allem, was, und jedem, der solcher Treue entgegensteht, trennen muss, sondern gerade umgekehrt zur Darstellung der Freiheit der Adressaten gegenüber allen, die sie um der Aufnahme ins Gottesvolk willen zur Einhaltung bestimmter Gebote nötigen wollen. In Gal 4,21–5,1 gelingt es Paulus also, sowohl diese These der Zugehörigkeit der „Heiden“-Christen zu der Abraham und Sara verheißenen Nachkommenschaft als auch seine Warnung vor jedem Ansinnen, sich mit Blick auf diese Zugehörigkeit gesetzliche Verpflichtungen auferlegen zu lassen, aus dem Pentateuch selbst heraus als schriftgemäß zu erweisen – und so die Position seiner Gegner, die ihrerseits den galatischen „Heiden“-Christen gegenüber auf die Geltung des Gesetzes pochen, zu entkräften. Dadurch aber bestätigt und vertieft das Ergebnis der Allegorese eines Strangs der Abraham-Erzählung, die im Horizont eines zugehörigen Jesajawortes erfolgt, diejenigen Einsichten, die sich aus der in Gal 3 vollzogenen Deutung des Wortlauts anderer Aussagen derselben Erzählung sowie weiterer Tora- und Prophetenworte ergeben haben. Die Vätererzählungen des Pentateuchs werden von Paulus im Galaterbrief demnach nicht, wie es in *De migratione Abrahami* geschieht, in erster Linie, sondern *auch* als Allegorie präsentiert und ausgelegt: zum Zwecke der Widerlegung einer Paulus zufolge verfehlten Forderung von Gesetzesobservanz.

b) Der *Hebräerbrief* bietet in 11,8–10 eine paradigmatische Interpretation des Auszugs Abrahams als eines Aktes des „Vertrauens“ bzw. „Glaubens“ (πίστις). Sie erfolgt innerhalb der Anführung einer „Wolke von Zeugen“ (12,1), die an diversen biblischen Beispielen aufzeigt, was ein „durch Glauben“ (11,3 u. ö.) bestimmtes Leben kennzeichnet, um die Mahnung zur geduldigen Ausrichtung auf den Empfang des verheißenen Heils im Zuge des „Kommens“ Jesu (10,36f.) zu untermauern. In der Tat erscheint der das Wort Gottes annehmende (4,2), auf die Verheißung bezogene und demnach notwendig mit Geduld (6,12) und Hoffnung (10,22f.) verknüpfte „Glaube an Gott“ (6,1) im Passus 10,32–12,3 als das wesentliche Merk-

¹⁵² In ihr ist ja derselbe Logos wirksam (s. o. nach Anm. 100), der schon bei der Schöpfung der Welt am Werk war (s. o. bei Anm. 22).

¹⁵³ Zur Gesetzestreue Abrahams vgl. insbesondere *Migr.* 127–130.

mal derjenigen Haltung, in der Menschen ihr Leben vor Gott führen,¹⁵⁴ gerade deshalb eröffnet dieser Passus als Grundlegung den dritten, auf die konkreten ethischen Herausforderungen ausgerichteten Hauptteil des Briefs¹⁵⁵ – welcher als Trost und Mahnrede (13,22) ja insgesamt die Adressaten dazu anhält, in allen Lebensvollzügen am Christusbekenntnis festzuhalten (4,14–16; 10,23–25). Innerhalb jener Grundlegung aber hat der in 11,8–19 breiter ausgeführte, weitere Episoden der Abraham-Erzählung auswertende Verweis auf den Glauben Abrahams zentrale Bedeutung. Denn wie der Brief die Christusgläubigen der „Nachkommenschaft Abrahams“ zurechnet, der Gott sich in Jesus Christus rettend zugewandt hat (2,16–18), so sieht er in der biblischen Abrahamgestalt das die Verheißung erbende, weil vom ewigen Hohepriester Jesus geheiligte Gottesvolk repräsentiert (6,11–7,10).¹⁵⁶

Generell wird der Glaube in Hebr 10,35–11,2 als eine spezifische, in der Schrift „den Alten“ attestierte und damit von Gott selbst „bezeugte“ LebensEinstellung charakterisiert, in der ein Mensch sich ganz von den „unsichtbaren Dingen“ bestimmen lässt, deshalb auch in der Bedrängnis nicht vom Bekenntnis „zurückweicht“, sondern sich in „Zuversicht“ und „Geduld“ auf das verheißene Heil ausrichtet, auf diese Weise seine „Seele“ für den Empfang dieses Heils „bewahrt“ und dabei schon gegenwärtig die „Wirklichkeit des Erhofften“ erfährt, nämlich an dem „Leben“ in der Gemeinschaft mit Gott partizipiert. Das verheißene Heil erlangt haben jene „Alten“ nach 11,39f. indes noch nicht. Vielmehr hat 12,1–3 zufolge erst Jesus, der „das Kreuz erduldet“, „sich zur Rechten des Thrones Gottes gesetzt“, auf ihn als „den Anführer und Vollender des Glaubens“ gelte es daher „hinzuschauen“, um „mit Geduld in dem ... anstehenden Kampf (ἀγών) laufen“ zu können, ohne „in [den] Seelen verzagend“ zu „ermüden“.

In diesem Rahmen erscheint Abraham zunächst insofern als Urbild des Glaubens, als er erstens auf Gottes Ruf hin gehorsam, trotz Unkenntnis seines Ziels, „zu dem Ort hin auszog, den er zum Erbe empfangen sollte“ (Hebr 11,8), und zweitens „ins verheißene Land wie in ein fremdes übersiedelte“, weil er als endgültige Heimat die „fest gegründete“, von „Gott“ selbst erbaute „Stadt erwartete“ (11,9f.) – womit nach 11,16; 12,22 das himmlische Jerusalem gemeint ist. In der Tat sind alle Patriarchen durch das Bekenntnis, „Fremde und Beisassen auf der Erde“ zu sein, und das zeitlebens nicht erfüllte Verlangen nach einem himmlischen „Vater-

¹⁵⁴ Zwischen Hebr 10,38 und 12,2 finden sich 28 von insgesamt 34 Belegen der Wortgruppe „glauben/Glauben“ (πιστ-) im Hebräerbrief.

¹⁵⁵ Zum Aufbau des Hebräerbriefs vgl. grundlegend W. NAUCK, „Zum Aufbau des Hebräerbriefes“, in: W. ELTESTER (Hg.), *Judentum, Urchristentum, Kirche. FS Joachim Jeremias*. BZNW 26 (Berlin 1960) 199–206.

¹⁵⁶ Vgl. WILK 2006, 75f.

land“ geeint (11,13–16, vgl. 11,9). Als paradigmatisch gilt der Glaube Abrahams sodann wegen des uneingeschränkten Vertrauens auf den Nachkommenschaft verheißenden Gott; dieses Vertrauen demonstrierte Abraham bereits – ähnlich wie Sara – vor Isaaks Geburt angesichts der eigenen Abgestorbenheit (11,11f.), erst recht aber bei der Opferung Isaaks, die in der Überzeugung erfolgte, „Gott könne auch aus Toten erwecken“, sodass er seinen Sohn zum Gleichnis für solch machtvolles Handeln Gottes zurück-erhielt (11,17–19).¹⁵⁷

Die skizzierte Rede des Hebräerbriefs vom Glauben Abrahams lässt sich ihrerseits auf produktive Weise mit der in *De migratione Abrahami* verknüpfen, werten beide Dokumente doch dieselbe Textbasis unter Anwendung analoger Methoden mit ähnlichen Ergebnissen aus. Hier wie dort erscheint der gehorsam-vertrauensvolle Auszug Abrahams, wie ihn die Schrift schildert, als erste, fundamentale Demonstration des Glaubens, der ihn und alle, die ihn „nachahmen“,¹⁵⁸ also alle Glieder des Gottesvolkes, kennzeichnet: eines Glaubens, durch den die Seele des Menschen sich ganz der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes zuwendet,¹⁵⁹ sich somit voller Hoffnung auf das künftige Heil der Gemeinschaft mit Gott ausrichtet und eben dadurch schon zu Lebzeiten in jene Wirklichkeit eintritt¹⁶⁰ und an diesem Heil partizipiert.¹⁶¹ Dabei teilt der Hebräerbrief mit Philons Traktat nicht nur die generelle Auffassung vom Glauben als einer Haltung, in der der Fromme sein Bekenntnis zu Gott bewährt,¹⁶² sondern darüber hinaus weitere Aspekte, die dieser Auffassung im Bezug auf Abraham Profil geben: die Konnotationen des „Eifers“, der „Festigkeit“ und des Nicht-„Ermüdens“,¹⁶³ den Bezug auf Gottes „Eid“ und die Ausrichtung auf das himmlische „Vaterland“. ¹⁶⁴

Andererseits bestehen zwischen beiden Glaubenskonzeptionen grundlegende Unterschiede: Während der Glaube in *De migratione Abrahami* als Tugend verstanden ist, sich auf die in allen Menschen vorhandene Möglichkeit des Denkens bezieht und daher in der erkennenden Weisheit zur

¹⁵⁷ Zum Bezug dieses Glaubens auf „God’s ability to resurrect“ vgl. M. C. EASTER, „Faith in the God who Resurrects: The Theocentric Faith of Hebrews“, *NTS* 63 (2017) [76–91] 89f.

¹⁵⁸ Vgl. zum Motiv der „Nachahmung“ Abrahams *Migr.* 164 mit Hebr 6,12f.

¹⁵⁹ Zur Verankerung des Glaubens in der Seele vgl. *Migr.* 43 mit Hebr 6,12–19; 10,36–39; 12,2f., zu seinem sicheren Bezug auf „Tatsachen“ vgl. *Migr.* 171 mit Hebr 11,1.

¹⁶⁰ Zum Motiv des Eintretens in Gottes Heiligtum vgl. *Migr.* 104 mit Hebr 6,19.

¹⁶¹ Zu Philons Rede von dem bei Abraham paradigmatisch anschaulich werdenden, insofern von der Schrift „bezeugten“ Vertrauen bzw. Glauben (πίστις) vgl. v. a. *Migr.* 43f.; 132 (dazu s. o. Anm. 20 und 39).

¹⁶² Vgl. Hebr 10,22f. (und dazu H.-F. WEISS, *Der Brief an die Hebräer*. KEK 13 [Göttingen 1991] 569) mit *Migr.* 132 (und BÖHM 2004, 391) sowie 22 („sein Bekenntnis, dass er Gott gehört ...“).

¹⁶³ Vgl. zum „Eifer“ *Migr.* (151; 164 und v. a.) 218 mit Hebr 6,11, zur „Festigkeit“ *Migr.* 44 mit Hebr 6,19, zum „Ermüden“ *Migr.* 133 mit Hebr 12,3.

¹⁶⁴ Vgl. erstens *Migr.* 18 mit Hebr 6,13–17, zweitens *Migr.* 28 mit Hebr 11,14.

Vollendung kommt, erwächst er dem Hebräerbrief zufolge aus dem Hören des Wortes Gottes, nimmt also Gestalt an in der Zuversicht, durch den priesterlichen Dienst Jesu Zugang zum himmlischen Heiligtum erhalten zu haben, und mündet in das geduldige Harren auf das verheißene Erbe.¹⁶⁵ Entsprechend divergieren die jeweiligen Vorstellungen von dem Gottesvolk, der ihm geltenden Fürsorge Gottes und den ihm drohenden Gefahren,¹⁶⁶ sodass beide Dokumente auch im Detail unterschiedliche Akzente setzen.¹⁶⁷

Gleichwohl sind die Konvergenzen in der Rede vom Glauben Abrahams so zahlreich und tiefgreifend, dass man kaum umhin kommt, diese auf die Verarbeitung derselben hellenistisch-jüdischen Tradition zurückzuführen.¹⁶⁸ Dann aber hilft der auch die Differenzen berücksichtigende Vergleich dazu, die diesbezügliche Eigenart des Hebräerbriefs zu erfassen: Indem der Brief den Erzvater des Gottesvolkes als „Zeugen“ eines Glaubens vorstellt, durch den ein Mensch seine Seele auf die ebenso unsichtbare wie unbedingt verlässliche Wirklichkeit Gottes ausrichtet und eben damit den Weg zur ewigen Rettung einschlägt, wendet er eine philosophisch orientierte Exegese der biblischen Abraham-Erzählungen, wie sie auch in *De migratione Abrahami* belegt ist, auf eine völlig neue Situation an. Die gruppeninterne Selbstvergewisserung, der diese Exegese dient, zielt nicht – wie in Philons Traktat – darauf, dem Leser die innere Distanzierung von und den vernunftgesteuerten Umgang mit der sichtbaren Welt als Weg zu einem ebenso „glückseligen“ wie „mühelosen“ Dasein zu empfehlen, das

¹⁶⁵ Vgl. einerseits *Migr.* 132–134; 122–124; 171 (und s. o. bei Anm. 39), andererseits *Hebr* 4,2; 10,19–22; 6,12–15; 10,36; 11,39–12,1 (zum ganz anderen Verständnis von „Geduld“ bei Philon vgl. wiederum *Migr.* 208–210). C. ROSE, *Die Wolke der Zeugen. Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Hebräer 10,32–12,3*. WUNT II/60 (Tübingen 1994) 207f. konstatiert etwas überscharf: „Die Blickrichtung der beiden Autoren verläuft demnach – trotz aller Nähe in der Sprache und der Aufnahme alttestamentlicher Traditionen – genau entgegengesetzt.“

¹⁶⁶ Vgl. a) *Migr.* 20; 56f. mit *Hebr* 10,19,39, b) *Migr.* 18 mit *Hebr* 2,16f. sowie c) *Migr.* 7; 143f. mit *Hebr* 10,26f.; 12,1.

¹⁶⁷ Vgl. etwa die je andere Rede vom „Fremd“-Werden bzw. -Sein in der Welt (*Migr.* 7; *Hebr* 11,9,13), vom „Kampf“ (s. o. bei Anm. 44 und vgl. dagegen *Hebr* 10,32; 12,1), vom „Abirren“ (*Migr.* 133; *Hebr* 12,13), von der Tote erweckenden Macht Gottes (*Migr.* 122; *Hebr* 11,19 [vgl. dagegen *Migr.* 140; dazu s. o. Anm. 109]) oder vom „Vollenden“ (*Migr.* 174; 214; *Hebr* 11,40).

¹⁶⁸ Ähnlich urteilt E. GRÄSSER, *Der Glaube im Hebräerbrief*. MThSt 2 (Marburg 1965) 145, mit Blick auf die Begrifflichkeit, in der der Glaube im Hebräerbrief und bei Philon überhaupt umschrieben wird. Die konzeptionellen Gemeinsamkeiten zwischen Philons Rede vom Glauben und *Hebr* 10,32–11,40 betont J. THOMPSON, *The Beginnings of Christian Philosophy: The Epistle to the Hebrews*. CBQ.MS 13 (Washington, DC 1982) 53–80, gegen R. WILLIAMSON, *Philo and the Epistle to the Hebrews*. ALGHJ 4 (Leiden 1970) 331–372, der zu dem Schluss kommt: „... the similarities of form are slight and insignificant and the similarities of matter no less insignificant and furthermore completely outweighed by fundamental differences“ (372).

auch seine Position in der Gesellschaft festigt;¹⁶⁹ sie zielt vielmehr auf die Stärkung des Durchhaltevermögens in dem „Leidenskampf“ (Hebr 10,32), der den Adressaten als Nachfolgern Jesu (vgl. 12,2f.) in Form gesellschaftlicher „Schmähungen und Bedrängnisse“ (10,33) sowie Ausgrenzungsmaßnahmen (vgl. 13,12f.) auferlegt ist.¹⁷⁰ „Geduld (ὕπομονή) habt ihr nötig, damit ihr, wenn ihr Gottes Willen getan habt, das verheißene Gut empfangt“ (10,36) – dafür,¹⁷¹ nicht für die Liebe zu Weisheit und Tugend, die den Menschen Schritt für Schritt Gott nahe bringt, nutzt der Hebräerbrief Abrahams Glauben an den Gott, der „himmlisches“ Heil schafft, als Paradigma.

4. Schluss

Das heuristische Potential des philonischen Traktats für ein vertieftes Verständnis neutestamentlicher Texte ist mit den im Vorhergehenden gegebenen Beispielen nicht erschöpft. Es würde sich daneben etwa auch lohnen, die in ihm zutage tretende Konzeption vom vielgestaltigen, den Menschen zum Heil führenden „Logos“ mit der zu vergleichen, die das Johannes-Evangelium prägt.¹⁷² Das auszuführen, würde jedoch den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Er soll und kann auch gar nicht das Feld sinnvoller Verknüpfungen des Neuen Testaments mit *De migratione Abrahami* umfassend beschreiben. Er hat aber hoffentlich aufgezeigt, wie berechtigt Sandmels eingangs angeführte Warnung vor einer ‚Parallelomania‘ ist. Sinnvolle Verknüpfungen setzen voraus, dass man „die textlichen Befunde und ihre sachlichen Eigentümlichkeiten auf beiden Seiten genau registriert“¹⁷³ und sie tragen erst dann dazu bei, das Verstehen zu befördern, wenn man eruiert, wozu eine hier wie dort belegte Verfahrensweise, Sachaussage

¹⁶⁹ Dazu s. o. bei Anm. 37; 59; 73; 87 und vgl. noch *Migr.* 88: „Man muss sich aber um einen guten Ruf kümmern wie um eine große Sache und eine, die dem Leben mit dem Körper von großer Hilfe ist“ sowie 93: „man wird außerdem dem Tadel und der Anklage durch die große Menge entgehen“.

¹⁷⁰ Zur Thematisierung dieser Situation im Hebräerbrief vgl. E. REINMUTH, „Der Dritte. Eine sozialphilosophische Perspektive auf den Hebräerbrief“, *ZNT* 29 (2012) [57–68] 60–62.

¹⁷¹ Zur Deutung der Rede von „Geduld“ (ὕπομονή) in Hebr 10,32.36; 12,1–3 vgl. M. KARRER, *Der Brief an die Hebräer. Kapitel 5,11–13,25*. ÖTK 20/2 (Gütersloh 2008) 302: Die Gemeinde, „die an Abraham gewahrte, wie fremd sie auf Erden sei (11,8–9), schaut an Jesus, welche Ausdauer und Kraft des Aushaltens die Fremde verlangt ... Jesus blieb (*menein*) unter (*hypo*) dem Geschick, das die Umwelt über ihn verhängte, ... und achtete die Freude, die ihm bei Gott winkt, höher als alle Not. Ebendies soll nun analog in der Gemeinde gelten“.

¹⁷² Gegen HURTADO 2004, 78: „... beyond the coincidental (and very different) use of ‚Logos‘ by both authors, there is in fact nothing specific for which Philo is essential to understand it [scil. the prologue to the Gospel of John]“.

¹⁷³ Vgl. B. SCHALLER, „Adam und Christus bei Paulus. Oder: Über Brauch und Fehlbrauch von Philo in der neutestamentlichen Forschung“, in: DEINES / NIEBUHR 2004, [143–153] 151.

oder Vorstellung in der Kommunikation zwischen Autor und Adressaten jeweils dient.